Título original: *Totalité et Infini*

© Martinus Nijhoff Publishers B. V., 1980

Tradução de José Pinto Ribeiro

Revista por Artur Morão

Capa de Jorge Machado Dias

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa
por Edições 70, Lda., Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA. — Av. Elias Garcia, 81 — 1000 LISBOA
Telefs. 76 27 20 / 76 27 92 / 76 28 54
Telegramas: SETENTA
Telex: 64489 TEXTOS P

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Emmanuel Levinas

# TOTALIDADE E INFINITO

FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA
PORTO

FUNDO GERAL

FLUP - BIBLIOTECA
*923942*

OFERTA

edições 70

188436

# PREFÁCIO

Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral.

A lucidez — abertura de espírito ao verdadeiro — não consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra? O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projecta antecipadamente a sua sombra sobre os actos dos homens. A guerra não se classifica apenas — como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra — a política — impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade.

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afecta apenas como o facto mais patente, mas como a própria *patência* — ou a verdade — do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasmo!), dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objectiva a que não podemos subtrair-nos. A prova de força é a prova do real. Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já se não encontram, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda a possibilidade de acto. Tal como a guerra mo-

derna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra o que as detém. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo.

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objectivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último acto transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas, já plásticas, da epopeia.

A consciência moral só pode suportar o olhar trocista do político se a certeza da paz dominar a evidência da guerra. Uma tal certeza não se obtém por simples jogo de antíteses. A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida. É necessária uma relação originária e original com o ser.

Historicamente, a moral opor-se-á à política e terá ultrapassado as funções da prudência ou os cânones do belo, para se pretender incondicional e universal quando a escatologia da paz messiânica vier sobrepor-se à ontologia da guerra. Os filósofos desconfiam dela. Sem dúvida, tiram dela partido para anunciarem também a paz; deduzem uma paz final da razão que faz o seu jogo no meio das guerras antigas e actuais: fundam a moral na política. Mas, adivinhação subjectiva e arbitrária do futuro, fruto de uma revelação sem evidências, tributária da fé, a escatologia depende, para eles, muito naturalmente da Opinião.

Contudo, o extraordinário fenómeno da escatologia profética não pretende certamente ganhar o seu direito de cidade no pensamento, assimilando-se a uma evidência filosófica. É verdade que, nas religiões, e mesmo nas teologias, tal como um oráculo, a escatologia parece «completar» as evidências filosóficas; as suas crenças-conjecturas pretendem-se mais certas do que as evidências, como se a escatologia lhes acrescentasse esclarecimentos sobre o futuro, revelando a finalidade do ser. Mas, reduzida às evidências, a escatologia aceitaria já a ontologia da totalidade saída da guerra. O seu verdadeiro alcance não está aí. Ela não introduz um sistema teológico na totalidade, não consiste em ensinar a orientação da história. A escatologia põe em relação com o ser, *para além da totalidade* ou da história, e não com o ser para além do passado e do presente. Não com o vazio que rodearia a totalidade e onde se poderia, arbitrariamente, crer o que se quisesse, e pro-



mover assim os direitos de uma subjectividade livre como o vento. É relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objectiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito — o conceito de *infinito* — devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade.

Este «além» da totalidade e da experiência objectiva não se descreve entretanto de um modo puramente negativo. Reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência. O escatológico, na medida em que é o «além» da história, arrebata os seres à jurisdição da história e do futuro — suscita-os na sua plena responsabilidade e a ela os chama. Submetendo ao juízo da história no seu conjunto, exterior às próprias guerras que marcam o seu fim, restitui a cada instante a sua significação plena nesse mesmo instante: todas as causas estão maduras para serem entendidas. Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos. A ideia escatológica do julgamento (contrariamente ao juízo da história em que Hegel viu sem razão a racionalização daquele) implica que os seres têm uma identidade «antes» da eternidade, antes da conclusão da história, antes de os tempos estarem volvidos, enquanto ainda há tempo, enquanto os seres existem em relação, sem dúvida, mas a partir de si e não a partir da totalidade. A ideia do ser que ultrapassa a história torna possível *entes* ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, *entes* que podem falar, em vez de emprestarem os seus lábios a uma palavra anónima da história. A paz gera-se como a aptidão para a palavra. A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que não se fala. Não visa o fim da história no ser compreendido como totalidade — mas põe em relação com o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade. A primeira «visão» da escatologia (assim distinta das opiniões reveladas das religiões positivas) atinge a própria possibilidade da escatologia, isto é, a ruptura da totalidade, a possibilidade de uma *significação sem contexto*. A experiência da moral não decorre dessa visão — *consuma* essa visão, a ética é uma óptica. Mas «visão» sem imagem, desprovida das virtudes objectivantes sinópticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo inteiramente diverso e que este trabalho tenta precisamente descrever.

A relação com o Ser produzir-se-á apenas na representação, lugar natural da evidência? A objectividade, cuja dureza e poder universal a guerra revela, trará a forma única e a forma original sob a qual o Ser *se impõe* à consciência, quando ele se distingue da imagem, do mun-

do, da abstracção subjectiva? A apreensão de um objecto equivalerá à própria trama em que se tecem os vínculos com a verdade? A estas perguntas, a presente obra responde pela negativa. Só pode haxer escatologia da paz. Mas isso não quer dizer que, afirmada objectivamente, ela é aceite como objecto de fé em vez de ser possuída como fruto de saber. Isso quer dizer, primeiro que tudo, que ela não vem tomar lugar, na história objectiva que a guerra patenteia, como fim dessa guerra ou como fim da história.

Mas a experiência da guerra não refutará a escatologia, como refuta a moral? Não começámos nós por reconhecer a irrefutável evidência da totalidade?

Para falar verdade, desde que a escatologia opôs a paz à guerra, a evidência da guerra mantém–se numa civilização essencialmente hipócrita, isto é, ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas. Talvez seja altura de reconhecer na hipocrisia, não apenas um reles defeito contingente do homem, mas a dilaceração profunda de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas.

Mas, para o filósofo, a experiência da guerra e da totalidade não coincidirá com a experiência e a evidência sem mais? E a própria filosofia não se definirá, no fim de contas, como uma tentativa de viver começando na evidência, opondo–se à opinião dos próximos, às ilusões e à fantasia da sua própria subjectividade? A escatologia da paz, exterior a essa experiência, não viverá acaso de opiniões e de ilusões subjectivas? A menos que a evidência filosófica não remeta dela mesma para uma situação que já não pode dizer–se em termos de «totalidade». A menos que o não–saber, onde começa o saber filosófico, coincida não com o nada sem mais, mas apenas com o nada de objectos. Sem substituir a escatologia à filosofia, sem «demonstrar» filosoficamente as «verdades» escatológicas — pode remontar–se a partir da experiência da totalidade a uma situação em que a totalidade se quebra, ao mesmo tempo que esta situação condiciona a própria totalidade. Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime–se pelo termo de infinito. Tal revelação do infinito não leva à aceitação de nenhum conteúdo dogmático; e erradamente se defenderia a racionalidade filosófica deste em nome da verdade transcendental da ideia de infinito. Porque a maneira de se elevar e de se manter aquém da certeza objectiva que acabaria de ser descrita se aproxima do que se convencionou chamar método transcendental, sem que seja preciso incluir nessa noção os processos técnicos do idealismo transcendental.



A violência que, para um espírito, consiste em escolher um ser que lhe é inadequado contradiria o ideal de autonomia que orienta a filosofia, mestra da sua verdade na evidência? Mas a relação com o infinito — a ideia do Infinito, como lhe chama Descartes — extravasa o pensamento num sentido inteiramente diverso da opinião. Esta desvanece–se como vento quando o pensamento a toca, ou revela–se como já interior a esse pensamento. Na ideia do infinito pensa–se o que fica sempre exterior ao pensamento. Condição de toda a opinião, é também condição de toda a verdade objectiva. A ideia do infinito é o espírito antes de se expor à distinção do que descobre por si mesmo e do que recebe da opinião.

A relação com o infinito não pode, por certo, exprimir–se em termos de experiência — porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa. Nesse extravasamento, produz–se precisamente a sua própria *infinição*, de modo que será preciso exprimir a relação com o infinito por outros termos que não em termos de experiência objectiva. Mas se experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro — isto é, com aquilo que extravasa sempre o pensamento — a relação com o infinito completa a experiência por excelência.

Por último, a visão escatológica não opõe à experiência da totalidade o protesto de uma pessoa em nome do seu egoísmo pessoal ou mesmo da sua salvação. Uma tal proclamação da moral a partir do subjectivismo puro do eu, refuta–se pela guerra, pela totalidade que ela revela e pelas necessidades objectivas. Opomos ao objectivismo da guerra uma subjectividade tirada da visão escatológica. A ideia do infinito liberta a subjectividade do juízo da história para a declarar, a todo o momento, madura para o julgamento e como que chamada — como mostraremos(1) — a participar nesse juízo, sem ela impossível. É contra o infinito — mais objectivo do que a objectividade — que se quebra a dura lei da guerra, e não contra um subjectivismo impotente e separado do ser.

Os seres particulares abandonarão a sua verdade num Todo em que se desvanece a sua exterioridade? O derradeiro acontecimento do ser jogar–se–á, pelo contrário, em todo o brilho dessa exterioridade? — eis ao que se reduz a questão pela qual começámos.

Este livro apresenta–se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito.

---

(1) Cf. mais adiante, secção III, 5.

Avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado da ideia do infinito. Vai descrever como o infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro e como, inultrapassável como é, o particular e o pessoal magnetizam de algum modo o próprio campo em que se verifica a produção do infinito. O termo produção indica tanto a realização do ser (o acontecimento «produz-se», um automóvel «produz-se») como a sua elucidação ou a sua exposição (um argumento «produz-se», um actor «produz-se»). A ambiguidade deste verbo traduz a ambiguidade essencial da operação pela qual, ao mesmo tempo, se procura o ser de uma entidade e pela qual ele se revela.

A ideia do infinito não é uma noção que uma subjectividade forje casualmente para reflectir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia do infinito, porque é precisamente na desproporção entre a ideia do infinito de que ela é ideia que se produz a ultrapassagem dos limites. A ideia do infinito é o modo de ser — a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinição produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua ideia. Produz-se no facto inverosímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o *Eu* contém, no entanto, em si — o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjectividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentará a subjectividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objecto, não define portanto a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência.

Conter mais do que a sua capacidade não significa abarcar ou englobar pelo pensamento a totalidade do ser ou, pelo menos, poder dar-se conta dela *a posteriori*, pelo jogo interior do pensamento constituinte. Conter mais que a sua capacidade é, em cada momento, fazer saltar os quadros de um conteúdo pensado, transpor as barreiras da imanência, mas sem que a descida ao ser se reduza de novo a um conceito de descida. Alguns filósofos procuraram exprimir pelo conceito do acto (ou da encarnação que o torna possível) essa descida ao real que o conceito de pensamento, interpretada como puro saber, manteria como um jogo de luzes. O acto do pensamento — o pensamento como acto — precederia o pensamento que pensa um acto ou que dele toma consciência. A noção de acto comporta essencialmente uma violência,



a da transitividade que falta à transcendência do pensamento, encerrado em si mesmo, apesar de todas as suas aventuras, no fim de contas, puramente imaginárias ou percorridas como que por Ulisses, para regressar ao lar. O que no acto ressalta como assencial violência é o excedente do ser sobre o pensamento que pretende contê-lo, a maravilha da ideia do infinito. A encarnação da consciência só pode, pois, compreender-se se, para além da adequação, o transbordamento da ideia pelo seu *ideatum* — isto é, a ideia do infinito — move a consciência. A ideia do infinito, que não é uma representação do infinito, suporta a própria actividade. O pensamento teorético, o saber e a crítica aos quais opomos a actividade, têm o mesmo fundamento. A ideia do infinito que não é, por sua vez, uma representação do infinito é a fonte comum da actividade e da teoria.

A consciência não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes — essa fenomenologia — e em realizar *acontecimentos* cuja significação última — contrariamente à concepção heideggeriana — não consegue desvelar.

A filosofia descobre, sem dúvida, a significação dos acontecimentos, mas eles produzem-se sem que a descoberta (ou a verdade) seja o seu destino; e mais, sem que qualquer descoberta anterior ilumine a produção desses acontecimentos, essencialmente nocturnos, ou sem que o acolhimento do rosto e a obra da justiça — que condicionam o nascimento da própria verdade — possam interpretar-se como desvelamento. A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia — compreensão através da iluminação — não constitui o acontecimento último do próprio ser. A relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer à *revelação* do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento(1).

A oposição à ideia de totalidade impressionou-nos no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado. Mas a apresentação e o desenvolvimento das noções

(1) Ao abordar no fim desta obra relações que colocamos para além do rosto, encontramos acontecimentos que não podem descrever-se como noeses que visam noemas, nem como intervenções activas que realizam projectos, nem, é claro, com forças físicas que se escoam em massas. Trata-se de conjunturas no ser às quais conviria talvez melhor o termo «drama», no sentido em que Nietzsche o queria empregar quando, no fim do *Caso Wagner*, deplora que sempre o tenham erradamente traduzido por «acção». Mas é por causa do equívoco que daí resulta, que renunciamos ao termo.

utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar directo do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingénuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido — eis o ensino essencial de Husserl(1). Que importa se na fenomenologia husserliana, tomada à letra, esses horizontes insuspeitados se interpretam, por sua vez, como pensamentos que visam objectos! O que importa é a ideia do transvasamento do pensamento objectivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento — noema de uma noese — em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* — necessária e, no entanto, não analítica — que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como «isto é» ou «precisamente», ou «isto completa aquilo» ou «isto produz-se como aquilo».

A significação à qual, na presente obra, a dedução fenomenológica reduz o pensamento teórico sobre o ser e a exposição panorâmica do próprio ser não é irracional. A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, «deixar ser» — constitui a verdade. Ela anima este trabalho e atesta a sua fidelidade ao intelectualismo da razão. Mas o pensamento teórico, guiado pelo ideal da objectividade, não esgota tal aspiração. Fica aquém das suas ambições. Se relações éticas devem levar — como este livro mostrará — a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* e porque nem toda a intenção transcendente tem a estrutura noese-homem. A ética, já *por si mesma*, é uma «óptica». Não se limita a preparar o exercício teórico do pensamento que monopolizaria a transcendência. A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. Até então, a relação entre teoria e prática só se concebia como uma solidariedade ou uma hierarquia: a actividade assenta em conhecimentos que a iluminam; o conhecimento pede aos actos o domínio da matéria, das almas e das sociedades — uma técnica, uma moral, uma política — que proporciona a paz necessária ao seu exercício puro. Nós vamos mais longe e, correndo o risco de parecer confundir

(1) Cf. o nosso artigo em «Edmund Husserl 1859-1959», *Phaenomenologica* 4, pp. 73-85.



teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro. A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica.

Como estamos longe neste prefácio do tema da obra que a sua primeira frase apontava! Trata-se já de tantas outras coisas, mesmo nestas linhas preliminares que deviam traçar sem rodeios o sentido do trabalho empreendido. A pesquisa filosófica não responde, em todo o caso, às perguntas como uma entrevista, um oráculo ou a sabedoria. E poder-se-á falar de um livro como se o não tivéssemos escrito, como se não fôssemos o seu primeiro crítico? Poder-se-á desfazer assim o dogmatismo inevitável em que se condensa e se compassa uma exposição que prossegue o seu tema? Ela apresentar-se-á aos olhos do leitor, tão naturalmente indiferente às peripécias dessa caçada, como um matagal de dificuldades em que nada garante a caça. Desejaríamos pelo menos convidá-lo a não se deixar vencer pela aridez de certas veredas, pelo desconforto da primeira secção, cujo carácter preparatório é preciso sublinhar, mas na qual se desenha o horizonte de todas as pesquisas.

Mas a palavra prefácio, que procura perfurar a tela entreposta entre o autor e o leitor pelo próprio livro, não é dada como uma palavra de honra. Está apenas na própria essência da linguagem que consiste em desfazer, em cada instante, a sua frase pelo preâmbulo ou pela exegese, em desdizer o que foi dito, em tentar redizer sem cerimónias o que foi já mal entendido no inevitável cerimonial em que se compraz o dito.

SECÇÃO I

# O MESMO E O OUTRO

# A

# METAFÍSICA E TRANSCENDÊNCIA

## 1. *Desejo do invisível*

«A verdadeira vida está ausente.» Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o «outro lado», para o «doutro modo», para o «outro». Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de facto, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar — sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda —, de uma «nossa casa» que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além.

O termo desse movimento — o outro lado ou o outro — é denominado *outro* num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O Outro metafisicamente desejado não é «outro» como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este «eu», esse «outro». Dessas realidades, posso «alimentar-me» e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo commummente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro.

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a

natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer. Fala-se de ânimo leve de desejos satisfeitos ou de necessidades sexuais ou, ainda, de necessidades morais e religiosas. O próprio amor é assim considerado como a satisfação de uma fome sublime. Se tal linguagem é possível, é porque a maioria dos nossos desejos não são puros e o amor também não. Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção — deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade — o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.

Generosidade alimentada pelo Desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome. Afastamento que só seria radical se o desejo não fosse a possibilidade de antecipar o desejável, se não o pensasse previamente, se se dirigisse em direcção a ele ao acaso, ou seja, como que para uma alteridade absoluta, não antecipável, tal como se vai ao encontro da morte. O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia. A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da ideia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão da altura(1)

(1) «Sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível.» Platão, *República*, 529 b.



é aberta pelo Desejo metafísico. O facto de essa altura já não ser o céu, mas o Invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo invisível — eis a metafísica. Mas isso não quer dizer que o desejo possa dispensar os actos. Só que tais actos não são nem consumo, nem carícia, nem liturgia.

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e toda a liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana — do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem — da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição — ínfima diferença entre o homem e o não-homem — que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.

## 2. *Ruptura da totalidade*

A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência(1). A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime — diferentemente de toda a distância — entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal — ser outro — constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam;* o metafísico está absolutamente separado.

O metafísico e o Outro não constituem uma qualquer correlação que seria reversível. A reversibilidade de uma relação em que os termos se lêem indiferentemente da esquerda para a direita e da direita para a esquerda ligá-los-ia *um ao outro*. Completar-se-iam num sistema, visível de fora. A transcendência pretendida fundir-se-ia assim na unidade do sistema que destruiria a alteridade radical do Outro.

(1) Tiramos este termo de Jean Wahl. Cf. «Sur l'idée de la transcendance» em *Existence humaine et transcendance*. Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1944. Fui muito inspirado pelos temas evocados neste estudo.

A irreversibilidade não significa apenas que o Mesmo vai para o Outro, diferentemente de como o Outro vai para o Mesmo. Essa eventualidade não entra em linha de conta: a separação radical entre o Mesmo e o Outro significa precisamente que é impossível colocar-se fora da correlação do Mesmo e do Outro para registar a correspondência ou a não-correspondência desta ida a este regresso. De outro modo, o Mesmo e o Outro encontrar-se-iam reunidos sob um olhar comum e a distância absoluta que os separa seria preenchida.

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação.

O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogéneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um «eu penso».

O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações, num outro sentido ainda. Com efeito, o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro. Descobre assim a famosa ingenuidade do seu pensamento que pensa «perante dele», como se caminha «diante de si». Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o Eu é o Mesmo perante a alteralidade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse «si» surpreendente. A fenomenologia hegeliana — onde a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto — exprime a universalidade do Mesmo que se identifica na alteridade dos objectos pensados e apesar da oposição de si a si. «Distingo-me a mim de mim próprio e, neste processo, é imediatamente (evidente) para mim que o é distinto não é distinto. Eu, o Homónimo, repilo-me a mim próprio, mas o que foi distinguido e posto como diferente é, enquanto imediatamente distinto, desprovido para mim de toda a diferença.»(1) A diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é um «outro». Não vamos reter desta citação o carácter provisório que comporta, para Hegel, a evidência imediata. O eu que repele o «si», vivido como repugnância, o eu preso ao «si», vivido como aborrecimento — são modos da consciência de si e assentam na ilacerável identidade de eu e de si. A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do Mesmo: a navegação do eu pelo si — é precisamente um dos modos de identificação do eu.



A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: «Eu sou Eu». A originalidade da identificação, irredutível ao formalismo de A é A, escaparia assim à atenção. Há que fixá-la não reflectindo sobre a abstracta representação de si por si: é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo. A *maneira* do Eu contra o «outro» do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é no entanto autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração; encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de *se manter;* não como a famosa serpente que se agarra mordendo a sua cauda, mas como o corpo que, na terra, exterior a ele, *se* aguenta e *pode*. O «em sua casa» não é um continente, mas um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. Basta andar, *fazer* para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo, num certo sentido, está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas, mesmo os astros, por pouco que eu faça contas, que eu pense nos outros intermediários ou nos meios. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está com-preendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim — é a *maneira* do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. (O que é absolutamente outro não só se recusa à posse, mas contesta-a e, precisamente por isso, pode consagrá-la.) É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os «momentos» dessa identificação — o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia — não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o va-

(1) Hegel, *Phénoménologie de l'Espirit*, Traduction Hyppolite, pp. 139-40.

zio de uma tautologia, nem uma oposição dialéctica ao Outro, mas o concreto do egoísmo. Isso tem a ver com a possibilidade da metafísica. Se o Mesmo se identificasse por simples *oposição ao Outro* faria já parte de uma totalidade englobando o mesmo e o Outro. A pretensão do desejo metafísico, de que tínhamos partido — relação com o absolutamente Outro —, ver-se-ia desmentida. Ora, a separação do metafísico relativamente ao metafísico, que se mantém no âmago da relação — produzindo-se como egoísmo — não é o simples inverso dessa relação.

Mas como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar da sua alteridade? De que natureza é a relação?

A relação metafísica não pode ser uma representação propriamente dita, porque o Outro dissolver-se-ia no Mesmo: toda a representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental. O Outro com o qual o metafísico está em relação e *que reconhece como outro* não está simplesmente alhures. Acontece com ele o mesmo que com as Ideias de Platão que, segundo a fórmula de Aristóteles, não estão num lugar. O *poder* do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro. É verdade que a minha intimidade mais profunda se me apresenta como estranha ou hostil; os objectos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço — como referimos. O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo «tu» ou «nós» não é um plural de «eu». Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro — o Estrangeiro; o Estrangeiro qyue perturba o «em sua casa». Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem género. Somos o



Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do Outro — ao qual parecemos impor condições tão extraordinárias — é a linguagem. A linguagem desempenha de facto uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro — ou metafísica — processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de «eu» — de ente particular único e autóctone — sai de si.

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *frente a frente*, como desenhando uma distância em profundidade — a do discurso, da bondade, do Desejo — irredutível à estabelecida pela actividade sintética do entendimento entre os termos diversos — diferentes uns em relação aos outros — que se oferecem à sua operação sinóptica. O eu não é uma formação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro — determinações lógicas do ser — podem além disso reflectir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um «pensamento» e que é preciso um Eu. A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência, como o *percurso* dessa distância e não como um registo ou a invenção psicológica desse movimento. O «pensamento», a «interioridade», são a própria fractura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos essa relação — por isso mesmo notável — na medida em que a efectuamos. A alteridade só é possível a partir de *mim*.

O discurso, pelo simples facto de manter a distância entre mim e Outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio facto de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem *um direito* sobre o egoísmo e assim em justificar-se. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso. A bondade para a qual o discurso tende — como veremos mais adiante — e onde requer uma significação, não perderá esse momento apologético.

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez de constituir

com ele, como com um objecto, um total, *o pensamento consiste em falar*. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.

Mas dizer que o Outro pode permanecer absolutamente Outro, que não entra na relação do discurso, é dizer que a própria história — identificação do Mesmo — não pode ter a pretensão de totalizar o Mesmo e o Outro. O absolutamente Outro — cuja alteridade, no plano pretensamente comum da história, a filosofia da imanência sobrepuja — conserva a sua transcendência no seio da história. O Mesmo é essencialmente identificação no diverso, ou história, ou sistema. Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro.

### 3. *A transcendência não é a negatividade*

O movimento de transcendência distingue-se da negatividade pela qual o homem descontente recusa a condição em que está instalado. A negatividade supõe um ser instalado, colocado num lugar em que ele está em sua casa; é um facto económico, no sentido etimológico deste adjectivo. O trabalho transforma o mundo, mas apoia-se no mundo que transforma. O trabalho, a que a matéria resiste, beneficia da resistência dos materiais. A resistência está ainda dentro do Mesmo. O negador e o negado colocam-se conjuntamente, formam sistema, isto é, totalidade. O médico que falhou uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo contudo ligados aos seus horizontes. O «de outro modo» e o «noutro lugar» que eles pretendem têm ainda a ver com o «cá-em-baixo» que rejeitam. O desesperado, que desejaria o nada ou a vida eterna, pronuncia em relação ao «cá na terra» uma rejeição total; mas a morte continua a ser dramática para o candidato ao suicídio e para o crente. Deus chama-nos sempre demasiado cedo para Ele. Queremos o cá em baixo. No horror do desconhecido radical a que a morte conduz, atesta-se o limite da negatividade(1). Esta maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que se nega, desenha os contornos do Mesmo ou do Eu. A

(1) Cf. as nossas reflexões sobre a morte e o futuro em «Le Temps et l'Autre» [*Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du Colège philosophique), Grenoble, Arthaud, 1947], p. 166, que concordam em muitos pontos com as belas análises de Blanchot em *Critique*, n.º 66, pp. 988 e ss.



alteridade de um mundo rejeitado não é a do Estrangeiro, mas da pátria que acolhe e protege. A metafísica não coincide com a negatividade.

Pode, sem dúvida, procurar-se deduzir a alteridade metafísica a partir dos seres que nos são familiares e contestar, a partir daí, o carácter radical dessa alteridade. A alteridade metafísica não se obterá acaso pelo enunciado superlativo das perfeições, cuja pálida imagem o «cá em baixo» preenche? Mas a negação das imperfeições não basta para conceber essa alteridade. Justamente, a perfeição ultrapassa a concepção, sobrepuja o conceito, designa a distância: a idealização que a torna possível é uma passagem da fronteira, isto é, uma transcendência, passagem ao outro, absolutamente outro. A ideia do perfeito é uma ideia do infinito. A perfeição que a passagem no limite designa não fica no plano comum ao *sim* e ao *não*, em que a negatividade opera. E, inversamente, a ideia do infinito designa uma altura e uma nobreza, uma transcendência. O primado cartesiano da ideia do perfeito em relação à ideia do imperfeito conserva aqui todo o seu valor. A ideia do perfeito e do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência. Esta designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que esta relação se torne uma implantação no Outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a *apologia*, sem que tal relação se torne apostasia e êxtase.

Chamámos a esta relação metafísica. Em todo o caso, é prematuro e insuficiente qualificá-la de positiva por oposição à negatividade. Seria falso qualificá-la de teológica. Ela subsiste antes da proposição negativa ou afirmativa, instaura apenas a linguagem em que nem o não nem o sim são a primeira palavra. Descrever tal relação constitui o próprio tema destas pesquisas.

### 4. *A metafísica precede a ontologia*

Não foi por acaso que a relação teórica foi o esquema preferido da relação metafísica. O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da teoria. Mas teoria significa também inteli-

gência — *logos* do ser — ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece. O processo do conhecimento confunde-se neste estádio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo — termo neutro — que em si mesmo não é um ser. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. O indivíduo quê existe abdica então em favor do geral pensado. O terceiro termo pode chamar-se sensação em que se confundem qualidade objectiva e afecção subjectiva. Pode manifestar-se como o *ser* distinto do *ente:* ser que, ao mesmo tempo, não é (quer dizer, não se põe como ente) e entretanto corresponde à obra perseguida pelo ente, e não é um nada. Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo. — Mas a teoria, como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser — ou ontologia. Descobre o dogmatismo e o arbitrário ingénuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico. Procura então exercê-la de maneira a remontar, em cada instante, à origem do dogmatismo arbitrário deste livre exercício. O que levaria a uma regressão até ao infinito, se essa subida tivesse também de continuar a ser uma caminhada ontológica, um exercício da liberdade, uma teoria. De maneira que a sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo — que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo — é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem — a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses — realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia.



A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto — que aparece, isto é, se coloca na claridade — é precisamente a sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade. Este resultado consegue-se desde o primeiro raio de luz. Esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço — entrega o ser a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias.

Pois, como é que intermediários reduziriam os intervalos entre termos infinitamente distantes? Não surgirão eles também como intransponíveis entre as balizas, até ao infinito? É necessário que em algum lado se dê uma grande «traição» para que um ser exterior e estranho se entregue a intermediários. No que se refere às coisas, verifica-se uma rendição na sua conceptualização. Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro. No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.

O idealismo berkeleyano, que passa por uma filosofia do imediato, responde também ao problema ontológico. Berkeley encontrava nas próprias qualidades dos objectos a apreensão que eles ofereciam ao

eu: ao reconhecer, nas qualidades que mais afastavam de nós as coisas, a sua essência vivida, percorria a distância que separa o sujeito do objecto. A coincidência do vivido consigo próprio revelava-se como coincidência do pensamento com o ente. A obra da inteligência residia nessa coincidência. De igual modo Berkeley mergulha de novo todas as qualidades sensíveis no vivido da afectação.

A mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o «imperialismo ontológico» é ainda mais visível. É o ser do ente que é o *medium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência. O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para o medir com o horizonte em que ele se perfila. A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da ideia do *horizonte* que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito. Mas o que impõe a não-coincidência do ente e do pensamento — o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente — é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir — inteiramente luz e fosforescência — que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjectividade.

O primado da ontologia heideggeriana(1) não assenta sobre o truísmo: «para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente». Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, um princípio de livre arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. Mas a dialéctica que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. «Eu penso» redunda em «eu posso» — numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade.

O «egoísmo» da ontologia mantém-se mesmo quando, ao denunciar a filosofia socrática como já olvidador do ser e como já a caminho da noção do «sujeito» e do domínio técnico, Heidegger encontra, no pré-socratismo, o pensamento como obediência à verdade do ser. Obediência que se cumpriria como existir construtor e cultivador, fazendo a unidade do lugar que suporta o espaço. Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que as suas análises não partem da coisa-objecto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem. A ontologia torna-se ontologia da natureza,

(1) Cf. o nosso artigo na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janeiro de 1951: «L'ontologie est-elle fondamentale?».

impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas.

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral — ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente — mantém-se na obediência do anónimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a «estados de alma» pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica — é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro.

É preciso inverter os termos. Para a tradição filosófica, os *conflitos* entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anónimo, ainda que inteligível, o Eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade. A Ética, em que o Mesmo tem em conta o irredutível Outrem, dependeria da opinião. O esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo — onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e «contra todo o bom senso», impossibilidade do assassínio, consideração do Outro ou justiça. O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anónima, a sociedade de Eu com Outrem — linguagem e bondade. Esta relação não é pré-filosófica, porque não violenta o eu, não lhe é imposta brutalmente de fora, contra a sua vontade, ou com o seu desconhecimento como opinião; mais exactamente, é-lhe imposta, para além de toda a violência, de uma violência que o põe inteiramente em questão. A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.

A relação com um ser infinitamente distante — isto é, que ultrapassa a sua ideia — é tal que a sua autoridade de ente é já *invocada* em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado do seu ser. Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente. Se a ontologia — compreensão, amplexo do ser — é impossível, não é porque toda a definição do ser supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sein und Zeit;* é porque a compreensão do ser em geral não



pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurge por detrás do tema em que ele se oferece. Este «dizer a Outrem» — esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* — precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica.

## 5. *A transcendência como ideia do Infinito*

O esquema da teoria, em que a metafísica se reencontrava, distinguia-a de todo o comportamento extático. A teoria exclui a implantação do ser cognoscente no ser conhecido, a entrada no Além, por êxtase; permanece conhecimento, relação. É verdade que a representação não constitui a relação original com o ser, mas é privilegiada, precisamente como a possibilidade de evocar a separação do Eu. E o mérito imperecível do «admirável povo grego» e a própria instituição da filosofia terá consistido exactamente em ter substituído a comunhão mágica das espécies e a confusão das ordens distintas por uma relação espiritual em que os seres permanecem no seu posto, mas comunicam entre si. Sócrates, ao condenar o suicídio no início do *Fédon*, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o Divino, qualificada de deserção. Proclama como inelutável o difícil caminhar do conhecimento partindo cá de baixo. O ser cognoscente permanece separado do ser conhecido. A ambiguidade da evidência primeira de Descartes que revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação. A separação do Eu afirma-se assim como não-contingente, como não-provisório. A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser. A transcendência filosófica difere assim da transcendência das religiões — no sentido corrente taumatúrgico e geralmente vivido deste termo — da transcendência já (ou ainda) participação, mergulhada no ser para o qual caminha, o qual detém, como para lhe fazer violência, nas suas redes invisíveis, o ser que transcende.

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o «eu penso» mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma

relação chamada «ideia do infinito». É certo que as coisas, as noções matemáticas e morais, também nos estão presentes, segundo Descartes, pelas suas ideias e delas se distinguem. Mas a ideia do infinito tem de excepcional o facto de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades «objectiva» e «formal» não está excluída; todas as ideias, que não o Infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios. Sem nada decidir para já do verdadeiro significado da presença em nós das ideias das coisas, sem aderir à argumentação cartesiana que *prova* a existência separada do Infinito pela finitude do ser que tem uma ideia do infinito (porque talvez não haja grande sentido em provar uma existência descrevendo uma situação anterior à prova e aos problemas de existência), importa sublinhar que a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia — quer dizer, exterior — porque é infinito.

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto mental do seu objecto, dado que a distância a que o objecto se mantém não exclui — e na realidade implica — a *posse* do objecto, isto é, a suspensão do seu ser. A «intencionalidade» da transcendência é única no seu género. *A diferença entre objectividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho*Esta presença no pensamento de uma ideia cujo *ideatum* ultrapassa a capacidade do pensamento não é testemunhada apenas pela teoria do intelecto activo de Aristóteles, já que a encontramos muitas vezes em Platão. Contra um pensamento daquele que «pensa pela sua cabeça»(1), afirma o valor do delírio que vem de Deus, «pensamento alado»(2), sem que no entanto o delírio assuma aqui um sentido irracionalista. Não é mais que do uma «ruptura, de essência divina, com o costume e a regra»(3). A quarta espécie do delírio é a própria razão

(1) *Fedro*, 244 a.
(2) *Fedro*, 249 a.
(3) *Fedro*, 265 a.



elevando-se até às ideias, pensamento em sentido superior. A possessão por um deus — o entusiasmo — não é o irracional, mas o fim do pensamento solitário (e que denominaremos mais tarde «económico») ou interior, início de uma verdadeira experiência do *novo* e do noúmeno — já Desejo.

A noção cartesiana da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. Afirmar a presença em nós da ideia do infinito é considerar como puramente abstracta e formal a contradição que encerraria a ideia metafísica e que Platão evoca no *Parménides*(1): a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto. A exterioridade absoluta do ser exterior não se perde pura e simplesmente com o facto da sua manifestação; «absolve-se» da relação em se apresenta. Mas a distância infinita do Estrangeiro, apesar da proximidade realizada pela ideia do infinito, a estrutura complexa da relação não-semelhante que esta ideia designa, deve ser descrita. Não basta distingui-la formalmente da objectivação.

É preciso indicar desde já os termos que exprimirão a desformalização ou a concretização desta noção, totalmente vazia na aparência, que é a ideia do infinito. O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado — bondade. Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a «negatividade» do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias. Esta relação por cima das coisas doravante possivelmente comuns, isto é, susceptíveis de serem ditas — é a relação do discurso. O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu

(1) *Parménides*, 133 b-135 c; 141 e-142 b.

*ideatum* — a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas καθ' αὑτό. *Exprime-se.* O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão:* o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua «forma» a totalidade do seu «conteúdo», para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo (o que não se consegue por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da «tematização» em discurso). A condição da verdade e do erro teorético é a palavra do Outro — a sua expressão — que qualquer mensagem já supõe. Mas o conteúdo primeiro da expressão é essa mesma expressão. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exactamente: ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto. A análise aristotélica do intelecto, que descobre o intelecto agente, que vem pela porta, que é absolutamente exterior e que no entanto constitui, sem de modo nenhum a comprometer, a actividade soberana da razão, substitui já a maiêutica por uma acção transitiva do mestre, dado que a razão, sem abdicar, se acha na situação de *receber*.

Enfim, o infinito extravasando a ideia do infinito põe em causa a liberdade espontânea em nós. Dirige-se, julga-a e condu-la à sua verdade. A análise da ideia do Infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com a ultrapassagem do subjectivo.

A noção do rosto, a que vamos recorrer em toda esta obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato. A filosofia do imediato não se realiza nem no idealismo berkeleyano, nem na ontologia moderna. Dizer que o *ente* só se desvela na abertura do ser é dizer que nunca estamos com o ente como tal, directamente. O imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem. A ideia do contacto não representa o modo original do imediato. O contacto é já tematização e referência a um horizonte. O imediato é o frente a frente.



Entre uma filosofia da transcendência que situa alhures a verdadeira vida à qual o homem teria acesso, evadindo-se daqui, nos momentos privilegiados da elevação litúrgica, mística, ou ao morrer — e uma filosofia da imanência em que captaríamos verdadeiramente o ser quando inteiramente «outro» (causa de guerra), englobado pelo Mesmo, se desvaneceria no termo da história, propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência económica como a denominamos, uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a ideia do infinito. Uma tal relação é a própria metafísica. A história não seria o plano privilegiado onde se manifesta o ser liberto do particularismo dos pontos de vista, cujo peso a reflexão traria ainda consigo. Se ela pretende integrar o eu e o outro num espírito impessoal, essa pretensa integração é crueldade e injustiça, isto é, ignora Outrem. A história, relação entre homens, ignora uma posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação a mim. Se eu não sou exterior à história por mim mesmo, encontro em outrem um ponto absoluto, em relação à história; não fundindo-me com outrem, mas falando com ele. A história é trabalhada pelas rupturas da história em que se faz um juízo sobre ela. Quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado à história.

## B

## SEPARAÇÃO E DISCURSO

### 1. *O ateísmo ou a vontade*

A ideia do Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro. Mas tal separação não pode assentar numa oposição ao Outro, que seria puramente anti-tética. A tese e a antítese, repelindo-se, desafiam-se, mostram-se na sua oposição a um olhar sinóptico que as abarca; formam já uma totalidade que torna relativa, integrando-a, a transcendência metafísica expressa pela ideia do infinito. Uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável. Se, pois, a separação é tornada necessária pela produção do Infinito que ultrapassa a sua ideia e, assim, separada do Eu habitado por essa ideia (ideia inadequada por excelência) — é preciso que tal separação se cumpra em Mim de uma maneira que não seja apenas correlativa e recíproca da transcendência em que se mantém o infinito em relação à sua ideia em mim; é preciso que ela não seja apenas a sua réplica lógica, que a separação do Eu em relação ao Outro resulte de um movimento positivo. *A correlação não é uma categoria que baste à transcendência.*

Uma separação do Eu que não é a recíproca da transcendência do Outro em relação a mim não é uma eventualidade em que só pensem os abstractores de quinta-essência. Impõe-se à meditação em nome de uma experiência moral concreta — o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem. Esta experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria metafísica: a impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros; por consequência, também a impossibilidade da totalização. E, no plano da experiência social, a impossibilidade de *esquecer* a experiência intersubjectiva que aí conduz e que lhe empresta um sentido, tal como a percepção, que não pode escamotear-se, empresta um sentido, a dar crédito aos fenomenólogos, à experiência científica.

A separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. O psiquismo constitui um *acontecimento* no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstracta esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de facto em *reflectir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que essa *maneira* requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical. O *cogito*, dissemos nós, atesta a separação. O ser que ultrapassa infinitamente a sua ideia em nós — Deus na terminologia cartesiana — subtende a evidência do *cogito*, segundo a terceira *Meditação*. Mas a descoberta desta relação metafísica no *cogito* não constitui, cronologicamente, mais do que o segundo passo do filósofo. Que possa haver ordem cronológica distinta da ordem «lógica», que possa haver vários momentos nas diligências feitas, que haja mesmo diligências — eis a separação. Pelo tempo, de facto, o ser não é *ainda;* o que não o confunde com o nada, mas o mantém à distância de si próprio. Ele não é de uma vez. Mesmo a sua causa, mais antiga que ele, está ainda para vir. A causa do ser é pensada ou conhecida pelo seu efeito *como se* fosse posterior ao seu efeito. Fala-se descuidadamente da possibilidade deste «como se», que indicaria uma ilusão. Ora, tal ilusão não é gratuita, mas constitui um acontecimento positivo. A posterioridade do anterior — inversão logicamente absurda — só se produz, dir-se-ia, pela memória ou pelo pensamente. Mas o «inverosímil» fenómeno da memória ou do pensamento deve precisamente interpretar-se como revolução no ser. Assim já o pensamento teórico — mas em virtude de uma estrutura mais profunda ainda que o sustenta, o psiquismo — articula a separação; não reflectida no pensamento, mas produzida por ele. O *Depois* ou o *Efeito* condiciona neste caso o *Antes* ou a *Causa:* o Antes *aparece* e é apenas acolhido. De igual modo, pelo psiquismo, o ser que está num *lugar* permanece livre em relação a esse lugar; colocado num lugar em que se mantém, é o que vem de outro lado; o presente do *cogito*, apesar do apoio que encontra *a posteriori* no absoluto que o ultrapassa, mantém-se sozinho — nem que seja por um instante, o espaço de um *cogito*. O facto de poder haver esse instante de plena juventude, despreocupado com o seu deslizar para o passado e a sua reassunção no futuro (e de esse arrancar ser necessário para que o eu do *cogito* se agarre ao absoluto), de haver, em suma, a ordem ou a própria distância do tempo — tudo isso articula a separação ontológica do metafísico e da Metafísica. O ser consciente pode muito bem comportar o inconsciente e o implícito, pode muito bem denunciar-se a sua liberdade como já acorrentada a um determinismo ignorado. A verdade, porém, é que neste caso a ignorância é um desprendimento, sem comparação com a ignorância de si, em que jazem as coisas. Funda-se na interioridade de um psiquismo, é positiva no gozo de si. O ser prisioneiro, ignorando a sua prisão está em sua casa. O seu poder de ilusão — se ilusão havia — constitui a sua separação.



O ser que pensa parece primeiro oferecer-se a um olhar que o concebe como integrado num todo. Na realidade, porém, só se integra nele depois de morto. A vida deixa-lhe um tanto para si, uma folga, um adiamento que é precisamente a interioridade. A totalização só é levada a cabo na história — na história dos historiógrafos — ou seja, nos sobreviventes. Assenta na afirmação e na convicção de que a ordem cronológica da história dos historiadores desenha a trama do ser em si, análogo à natureza. O tempo da história universal permanece como o fundo ontológico em que as existências particulares se perdem, se contam e em que se resumem, pelo menos, as suas essências. O nascimento e a morte como momentos pontuais e o intervalo que as separa instalam-se no tempo universal do historiador que é um sobrevivente. A interioridade como tal é um «nada», «puro pensamento», nada senão pensamento. No tempo do historiógrafo, a interioridade é o não-ser em que tudo é possível, porque nada aí é impossível — o «tudo é possível» da loucura. Possibilidade que não é uma essência, isto é, não a possibilidade de um ser. Ora, para que haja ser separado, para que a totalização da história não seja o último desígnio do ser, é preciso que a morte, a qual é fim para o sobrevivente, não seja apenas esse fim; é preciso que haja no morrer uma outra direcção diferente da que conduz ao fim como a um ponto de impacte na duração dos sobreviventes. A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo. De igual modo, a actividade saída de uma vontade que, na continuidade histórica, marca, a toda o instante, a ponta de uma nova origem. Estes paradoxos ultrapassam-se pelo psiquismo.

A memória retoma, faz regressar e suspende o já realizado do nascimento — da natureza. A fecundidade escapa ao instante pontual da

morte. Pela memória, fundo-me *a posteriori*, retroactivamente: assumo hoje o que, no passado absoluto da origem, não tinha sujeito para ser recebido e que, a partir de então, pesava como uma fatalidade. Pela memória, assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade.

Na totalidade do historiógrafo, a morte do Outro é um *fim*, o ponto por onde o ser separado se lança na totalidade e onde, por consequência, o *morrer* pode ser ultrapassado e passado, o ponto a partir do qual o ser separado continua pela herança que a sua existência acumulava. Ora, o psiquismo descasca uma existência resistente a um destino que consistiria em tornar-se «nada senão passado»; a interioridade é a recusa a transformar-se num puro passivo, que figura numa contabilidade alheia. A angústia da morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambiguidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda. Morte que, por conseguinte, não se reduz ao fim de um ser. O que «ainda resta» é inteiramente diferente do futuro que se acolhe, que se projecta e que, numa certa medida, se tira de si próprio. A morte é, para um ser a quem tudo acontece de acordo com projectos, um acontecimento absoluto, absolutamente *a posteriori*, que não se oferece a nenhum poder, nem mesmo à negação. O morrer é angústia, porque o ser ao morrer não acaba ao terminar. Não tem mais tempo, ou seja, já não pode conduzir a sítio nenhum os seus passos, mas vai assim onde não se pode ir, sufoca; mas até quando? A não-referência ao tempo comum da história significa que a existência mortal se desenrola numa dimensão que não corre paralelamente ao tempo da história e que não se situa em relação a esse tempo, como em relação a um absoluto. É por isso que a vida entre o nascimento e a morte não é nem loucura, nem absurdo, nem fuga, nem fraqueza. Flui numa dimensão que lhe é própria e onde pode ter sentido um triunfo sobre a morte. Esse triunfo não é uma nova *possibilidade* que se oferece depois do fim de toda a possibilidade — mas ressurreição no filho em que se engloba a ruptura da morte — abafamento na impossibilidade do possível — abre uma passagem para descendência. A fecundidade é uma relação ainda pessoal, embora não seja oferecida ao «eu» como uma possibilidade[1].

Não haveria ser separado se o tempo do Uno pudesse cair no tempo do Outro. É isso que exprimia, sempre negativamente, a ideia da

(1) Cf. Secção IV, C.



eternidade da alma: a recusa por parte do morto de cair no tempo do outro, o tempo pessoal liberto do tempo comum. Se o tempo comum tivesse de absorver o tempo do «eu» — a morte seria fim. Mas se a recusa a integrar-se pura e simplesmente na história indicasse a continuação da vida depois da morte ou a sua preexistência no seu começo, segundo o tempo do sobrevivente, começo e fim não teriam de nenhuma maneira marcado uma separação qualificável de radical e uma dimensão que seria interioridade. Seria ainda inscrir a interioridade no tempo da história, como se a perenidade através de um tempo comum na pluralidade — a totalidade — dominasse o facto da separação.

A não-correspondência da morte a um fim que um sobrevivente constata não significa, pois, que a existência mortal, mas incapaz de passar, estaria ainda presente após a sua morte, que o ser mortal sobreviva à morte que soa no relógio comum aos homens. E seria errado situar o tempo interior, como faz Husserl, no tempo objectivo e provar assim a eternidade da alma.

Começo e fim como pontos do tempo universal reconduzem o eu à sua terceira pessoa, tal como ela se exprime pelo sobrevivente. A interioridade está essencialmente ligada à primeira pessoa do eu. A separação só é radical se cada ser tiver o seu tempo, isto é, a sua *interioridade*, se cada tempo não for absorvido no tempo universal. Graças à dimensão da interioridade, o ser recusa-se ao conceito e resiste à totalização. Recusa necessária à ideia do Infinito, a qual não produz, por sua virtude própria, tal separação. A vida psíquica que torna possível nascimento e morte é uma dimensão no ser, uma dimensão de não-essência, para além do possível e do impossível. Não se expõe na história. A descontinuidade da vida interior interrompe o tempo histórico. A tese do primado da história constitui para a compreensão do ser uma opção em que a interioridade é sacrificada. O presente trabalho propõe uma outra escolha. O real não deve determinar-se apenas na sua objectividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo; atesta esse segredo. Sabemos desde sempre que é impossível fazer-se uma ideia da totalidade humana, porque os homens têm uma vida interior fechada àquele que, entranto, capta os movimentos globais de grupos humanos. O acesso da realidade social a partir da separação do Eu não é absorvido na «história universal», onde só aparecem totalidades. A experiência do Outro a partir de um Eu separado continua a ser uma fonte de sentido para a compreensão das totalidades, tal como a percepção concreta continua a ser determinante para a significação dos

universos científicos. Cronos que julga devorar um deus apenas engole uma pedra.

O intervalo da discrição ou da morte é uma noção terceira entre o ser e o nada.

O intervalo não está para a vida como a potência está para o acto. A sua originalidade consiste em estar entre dois tempos. Propomos que se chame a esta dimensão tempo morto. A ruptura da duração histórica e totalizada, que marca o tempo morto, é exactamente aquela que a criação opera no ser. A descontinuidade do tempo cartesiano, que exige uma criação contínua, explica a própria dispersão e a pluralidade da criatura. Cada instante do tempo histórico, onde começa a acção, é, no fim de contas, nascimento e rompe, por conseguinte, o tempo contínuo da história, tempo das obras e não das vontades. A vida interior é, para o real, a *maneira* única de existir como uma pluralidade. Estudaremos mais adiante, e de mais perto, esta separação que é ipseidade — no fenómeno fundamental da fruição(1).

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado — capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma — a dimensão do psíquico —, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.

É certamente uma grande glória para o criador ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si. Chamamos vontade a um ser condicionado de tal maneira que, sem ser *causa sui*, é o primeiro em relação à sua causa. O psiquismo é a sua possibilidade.

O psiquismo precisar-se-á como sensibilidade, elemento da fruição, como egoísmo. No egoísmo do prazer, estímulo do *ego*, fonte da vontade. É o psiquismo, e não a matéria, que traz um princípio de individualização. A particularidade do τοδε τι não impede os seres singulares de se integrarem num conjunto, de existirem em função da totalidade em que a singularidade se desvanece. Os indivíduos que pertencem à extensão de um conceito são *um* por esse conceito; os conceitos, por seu turno, são *um* na sua hierarquia; a sua multiplicidade forma um todo. Se os indivíduos da extensão do conceito possuem

(1) Cf. Secção IV, C.



a sua individualidade graças a um atributo acidental ou essencial, esse atributo não opõe nada à unidade, latente na multiplicidade. Ela actualizar-se-á no saber de uma razão impessoal, que integra as particularidades dos indivíduos, tornando-se a sua ideia ou totalizando-as pela história. Não se obtém o intervalo absoluto da separação distinguindo os termos da multiplicidade por uma especificação qualitativa qualquer que seria última, como na *Monadologia* de Leibniz, onde lhe é inerente uma *diferença* sem a qual as mónadas permaneceriam indistinguíveis uma da «outra»(1). Ainda qualidades, as diferenças remetem para a comunidade do género. As mónadas, ecos da substância divina, formam uma totalidade no seu pensamento. A pluralidade requerida pelo discurso está ligada à interioridade de que cada termo está «dotado», ao psiquismo, à sua referência egoísta e sensível a si próprio. A sensibilidade constitui o próprio egoísmo do eu. *Trata-se do senciente e não do sentido*. O homem como medida de todas as coisas — isto é, não medido por nada —, que compara todas as coisas, mas incomparável, afirma-se no sentir da sensação. A sensação derruba todo o sistema; Hegel coloca na origem da sua dialéctica o sentido, e não a unidade do senciente e do sentido na sensação. Não é por acaso que, no *Teeteto*(2), a tese de Protágoras é aproximada da de Heraclito, como se fosse necessária a singularidade de quem sente para que o ser parmenidiano possa pulverizar-se em devir e desenrolar-se de um modo diferente de um fluxo objectivo de coisas. Uma multiplicidade de sencientes seria o próprio *modo* segundo o qual se pode tornar-se um — onde o pensamento não encontraria simplesmente um ser em movimento, abrigando-se sob uma lei universal, geradora de unidade. O devir adquire assim apenas o valor de uma ideia radicalmente oposta à ideia do ser, designa a resistência a toda a integração traduzida pela imagem do rio, onde, segundo Heraclito, não nos banhamos duas vezes e, segundo Crátilo, nem sequer uma vez. Uma noção do devir destruidora do monismo parmenidiano só se leva a cabo pela singularidade da sensação.

## 2. *A verdade*

Mostraremos mais adiante como a separação ou a ipseidade se produz originalmente na fruição da felicidade, como é que, nessa fruição, o ser separado afirma uma independência que nada deve, nem dialécti-

(1) *Monadologia*, art. 8.
(2) 152 a — e.

ca nem logicamente, ao Outro que permanece transcendente em relação a ele. Esta independência absoluta — que não se afirma ao opor-se —, a que demos o nome de ateísmo, não esgota a sua essência no formalismo de um pensamento abstracto. Realiza-se em toda a plenitude da existência económica(1).

Mas a interdependência ateia do ser separado — sem se pôr mediante oposição à ideia do infinito, que indica uma relação — é a única que torna possível tal relação. A separação ateia é *exigida* pela ideia do Infinito que, no entanto, não suscita dialecticamente o ser separado. A ideia do Infinito — a relação entre o Mesmo e o Outro — não anula a separação. Esta atesta-se na transcendência. Com efeito, o Mesmo só pode juntar-se ao Outro nas vicissitudes e nos riscos da procura da verdade, em vez de descansar em si em toda a segurança. Sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser. Verdade — contacto menor que a tangência — no risco da ignorância, da ilusão e do erro não recupera a «distância», não chega à união do cognoscente e do conhecido, não chega à totalidade. Contrariamente às teses da filosofia da existência, este contacto não se alimenta de um prévio enraizamento no ser. A procura da verdade desdobra-se na aparição das formas. O carácter distintivo das formas como tais é precisamente a sua epifania à distância. O enraizamento, uma pré-ligação original, manteria a participação, como uma das categorias soberanas do ser, ao passo que a noção de verdade marca o fim desse reino. Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder contacto com ele em ponto algum. Destruir a participação é, sem dúvida, manter o contacto, mas não mais extrair o seu ser desse contacto: ver sem ser visto, como Giges(2). É preciso para tal que um ser, ainda que parte de um todo, tenha o seu ser a partir de si e não das suas fronteiras — não da sua definição —, exista independentemente, não dependa nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reconhecimento que Outrem lhe traria. O mito de Giges é o próprio mito do Eu e da interioridade que existem não-reconhecidos. Eles são por certo a eventualidade de todos os crimes impunes — mas tal é o preço da interioridade, que é o preço da separação. A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação e, por conseguinte, a possibilidade ambivalente do erro e da

(1) Cf. secção II.

(2) Em oposição a isto, as coisas podem dizer-se poeticamente «pessoas cegas». Cf. J. Wahl, «Dictionnaire subjectif», em *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, 1948.



verdade. O sujeito cognoscente não é parte de um todo, porque não é limítrofe de nada. A sua aspiração à verdade não é a forma vazia do ser que lhe falta. A verdade supõe um ser autónomo na separação — a procura de uma verdade é precisamente uma relação que não assenta na privação da necessidade. Procurar e conseguir a verdade é estar em relação, não porque nos definamos por outra coisa diferente de nós próprios, mas porque, num certo sentido, não temos falta de nada.

Mas a procura da verdade é um acontecimento mais fundamental que a teoria, embora a pesquisa teórica seja um modo privilegiado da relação com a exterioridade, que se chama verdade. Porque a separação do ser separado não foi relativa, não foi um movimento de afastamento em relação ao Outro, mas se produziu como psiquismo, a relação com o Outro não consiste em refazer num sentido oposto o movimento de afastamento, mas em caminhar para ele através do desejo, ao qual a própria teoria vai buscar a exterioridade do seu termo. Pois, a ideia da exterioridade que guia a procura da verdade só é possível como ideia do Infinito. A conversão da alma à exterioridade ou ao absolutamente outro ou ao Infinito não é deduzível da própria identidade da alma, porque não é à medida dessa alma. A ideia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão — conhecimento sem *a priori*. A ideia do Infinito *revela-se*, no sentido forte do termo. Não há religião natural. Mas esse conhecimento excepcional já não é por isso mesmo objectivo. O infinito não é «objecto» de um conhecimento — o que o reduziria à medida do olhar que contempla — mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante *pensa mais do que pensa*. O infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto. Mas desse modo encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade. O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu «objecto», é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito.

A verdade procura-se no outro, mas através daquele que não tem falta de nada. A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transposta. O ser separado está satisfeito, é autónomo e, no entanto, procura o outro numa procura que não é espicaçada pela falta da necessidade, nem pela recordação de um bem perdido; uma tal situação é linguagem. A verdade surge justamente onde um ser separado do outro não

se afunda nele, mas lhe fala. A linguagem que não toca o outro, ainda que tangencialmente, atinge o outro interpelando-o, ou dando-lhe ordens, ou obedecendo-lhe com toda a rectidão dessas relações. Separação e interioridade, verdade e linguagem — constituem as categorias da ideia do infinito ou da metafísica.

Na separação — que se produz pelo psiquismo da fruição, pelo egoísmo, pela felicidade, onde o Eu se identifica — o Eu ignora Outrem. Mas o Desejo do Outro, acima da felicidade, exige essa felicidade, a autonomia do sensível no mundo, mesmo que tal separação não se deduza nem analítica nem dialecticamente do Outro. O eu dotado de vida pessoal, o eu ateu cujo ateísmo não tem falha e não se integra em nenhum destino, ultrapassa-se no Desejo que lhe vem da presença do Outro. O Desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa.

O eu já existe num sentido eminente: não podemos de facto imaginá-lo como existindo primeiramente e como, além disso, dotado de felicidade, juntando-se a felicidade à existência, a título de atributo. O eu existe como separado pela sua fruição, isto é, como feliz e pode sacrificar o seu ser puro e simples à felicidade. *Existe* num sentido eminente, existe acima do ser. Mas no Desejo, o ser do Eu apresenta-se ainda mais alto, dado que pode sacrificar a própria felicidade ao seu Desejo. Encontra-se assim em cima, ou no cume, no apogeu do ser pelo fruir (felicidade) e pelo desejar (verdade e justiça). Acima do ser. Em relação à noção clássica de substância, o desejo marca como que uma inversão. Nele o ser torna-se bondade: no apogeu do seu ser, desabrochado em felicidade, no egoísmo, pondo-se como *ego*, ei-lo que bate o seu próprio máximo, preocupado com um outro ser. Isso representa uma inversão fundamental, não certamente de uma qualquer das funções do ser, função desviada da sua finalidade, mas uma inversão do seu próprio exercício de ser, que suspende o seu movimento espontâneo de existir e dá um outro sentido à sua inultrapassável apologia.

Desejo insaciável, não porque corresponde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento. Desejo que é insaciável, mas não pelo facto da nossa finitude. O mito platónico do amor, filho da abundância e da pobreza, poderá interpretar-se como indigência da própria riqueza, como o desejo não do que se perdeu, mas como Desejo absoluto, produzindo-se num ser que se possui e, por conseguinte, já absolutamente «em pé»? Platão, ao rejeitar o mito do andrógino apresentado por Aristófanes, não terá entrevisto o carácter não-nostálgico do Desejo e da filosofia, supondo existência autóctone e não exílio? Desejo como erosão do absoluto do ser por causa da presença do Desejável, presença por isso mesmo revelada, que escava o Desejo num ser que, na separação, se sente como autónomo.

FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA
PORTO



Mas o amor platónico não coincide com aquilo a que chamamos Desejo. A imortalidade não é o objectivo do primeiro movimento do Desejo, mas o Outro, o Estranho. É absolutamente não-egoísta, o seu nome é justiça. Não liga seres previamente aparentados. A grande força da ideia de criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* — não porque isso represente uma acção mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente outro. A própria filialidade só poderá apresentar-se como essencial ao destino do eu se o homem mantiver a recordação da criação *ex nihilo*, sem a qual o filho não é um verdadeiro outro. Enfim, a distância que separa felicidade e desejo, separa política e religião. A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é Desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade.

## 3. *O discurso*

Afirmar a verdade como modalidade da relação entre o Mesmo e o Outro não equivale a opor-se ao intelectualismo, mas a assegurar a sua aspiração fundamental, o respeito do ser que ilumina o intelecto. A originalidade da separação pareceu-nos consistir na autonomia do ser separado; e, por tal facto, no conhecimento ou mais exactamente na sua pretensão, o cognoscente não participa nem se une ao ser conhecido. A relação de verdade comporta assim uma dimensão de interioridade — um psiquismo — em que o metafísico, posto em relação com o Metafísico, se mantém entrincheirado. Mas assinalámos também que esta relação de verdade que, a um tempo, preenche e não preenche a distância — não forma totalidade com «a outra margem» — assenta na linguagem: relação em que os termos *se desligam* da relação —, permanecem desligados na relação. Sem tal desligação, a distância absoluta da metafísica seria ilusória.

O conhecimento de objectos não assegura uma relação cujos termos se dissolveriam na relação. O conhecimento objectivo pode muito bem permanecer desinteressado, mas nem por isso deixa de ter a marca da maneira como o cognoscente abordou o Real. Reconhecer a ver-

dade como desvelamento é referi-la ao horizonte daquele que desvela. Platão, ao identificar conhecimento e visão, insiste, no mito da atrelagem de *Fedro*, no movimento da alma que contempla a verdade e na relatividade do verdadeiro a respeito dessa corrida. O ser desvelado é em relação a nós e não καθ' ἑαυτό. Segundo a terminologia clássica, a sensibilidade, pretensão à experiência pura, receptividade do ser, só se torna conhecimento depois de ter sido modelada pelo entendimento. Segundo a terminologia moderna, nós só desvelamos em relação a um projecto. No trabalho, abordamo-lo em relação a um fim por nós concebido. Esta modificação que o conhecimento traz ao Uno, que perde no conhecimento a sua unidade, é evocada por Platão em *Parménides*. O conhecimento no sentido absoluto do termo, experiência pura do outro ser, seria obrigado a manter o outro ser καθ' ἑαυτό.

Se o objecto se refere assim ao projecto e ao trabalho do cognoscente, é porque o conhecimento objectivo é uma relação com o ser sempre ultrapassado e sempre a interpretar. A pergunta «o que é?» aborda «isto» enquanto «aquilo», pois conhecer objectivamente é conhecer o histórico, o *facto*, o *já feito*, o já ultrapassado. O histórico não se define pelo passado — e o histórico e o passado definem-se como temas de que se pode falar. São tematizados, precisamente porque já não falam. O histórico está para sempre ausente da sua própria presença. Queremos dizer com isso que ele desaparece por detrás das suas manifestações — o seu aparecimento é sempre superficial e equívoco, a sua origem, o seu princípio estão sempre noutro lugar. É fenómeno — realidade sem realidade. O escoar do tempo em que, segundo o esquema kantiano, se constitui o mundo não tem origem. Tendo este mundo perdido o seu princípio, an-árquico — mundo de fenómenos —, não corresponde à procura do verdadeiro, basta para a fruição que é a própria suficiência, nada esfalfada pela fuga que opõe a exterioridade à procura do verdadeiro. O mundo da fruição não basta à pretensão metafísica. O conhecimento do tematizado é apenas uma luta que recomeça contra a mistificação sempre possível do facto; ao mesmo tempo, uma idolatria do facto, ou seja, uma invocação do que não fala, e uma pluralidade intransponível de significações e de mistificações. Tal conhecimento convida o cognoscente a uma interminável psicanálise, à procura desesperada de uma verdadeira origem pelo menos em si mesmo, ao esforço de despertar.

A manifestação do καθ' ἑαυτό, em que o ser nos diz respeito sem se furtar e sem se trair, consiste para ele, não em ser desvelado, não em descobrir-se ao olhar que o tomaria por tema de interpretação e que teria uma posição absoluta dominando o objecto. A manifestação καθ' ἑαυτό consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de



toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, *em exprimir-se*. Assim, contrariamente a todas as condições da visibilidade de objectos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação — presente antes da manifestação, que somente o manifesta. *A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação:* coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente a sua manifestação — congelando-se em forma plástica, porque adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece.

A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A significação ou a expressão talha e decide assim sobre todo o dado intuitivo, precisamente porque significar não é dar. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisso à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior. Não é um lamentável defeito de um ser privado de intuição intelectual — como se a intuição, que é um pensamento solitário, fosse o modelo de toda a rectidão na relação. Ele é, isso sim, a produção de sentido. O sentido não se produz como uma essência ideal — é dito e ensinado pela presença — e o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irredutível à evidência; não entra numa intuição. É, ao mesmo tempo, uma presença mais directa do que a manifestação visível e uma presença distante — a do outro. Presença que domina o que a acolhe, que vem das alturas, imprevista e, consequentemente, ensinando a sua própria novidade. É a presença franca de um ente que pode mentir, quer dizer, dispõe do tema que ele oferece, sem poder dissimular a sua franqueza de interlocutor, que luta sempre de rosto descoberto. Através da máscara penetram os olhos, a indisfarçável linguagem dos olhos. O olho não reluz, fala. A alternativa da verdade e da mentira, da sinceridade e da dissimulação, é o privilégio de quem se man-

tém na relação de absoluta franqueza, na absoluta franqueza que não se pode esconder.

A acção não exprime. Tem um sentido, mas conduz-nos para o agente na sua ausência. Abordar alguém a partir das suas obras é entrar na sua interioridade, como que por efracção; o outro é surpreendido na sua intimidade, onde ele se expõe, sem dúvida, mas não se exprime(1), como as personagens da história. As obras significam o seu autor, mas indirectamente, na terceira pessoa.

Pode, por certo, conceber-se a linguagem como um acto, como um gesto do comportamento. Mas nesse caso omite-se o essencial da linguagem: a coincidência do revelador e do revelado no rosto, que se realiza situando-se sobranceiramente em relação a nós — ensinando. E inversamente, gestos, actos produzidos podem tornar-se como as palavras, revelação; ou seja, como vamos ver — ensinamento, ao passo que a reconstituição da personagem a partir do seu comportamento é tarefa da nossa ciência já adquirida.

A experiência absoluta não é desvelamento. Desvelar, a partir de um horizonte subjectivo, é já falhar o noúmeno. Só o interlocutor é o termo de uma experiência pura em que outrem entra em relação, permanecendo embora καθ'αυτο; em que ele se exprime sem que tenhamos de o desvelar a partir de um «ponto de vista», a uma luz pedida de empréstimo. A «objectividade» que procura o conhecimento plenamente conhecimento realiza-se para além da objectividade do objecto. O que se apresenta como independente de todo o movimento subjectivo é o interlocutor, cuja *maneira* consiste em partir de si, em ser estranho e, no entanto, em apresentar-se a mim.

Mas a relação com a «coisa em si» não se encontra no limite de um conhecimento que começa como constituição de um «corpo vivo», segundo a célebre análise husserliana da quinta das suas *Meditações Cartesianas*. A constituição do corpo de Outrem naquilo que Husserl chama «a esfera primordial», o «acoplamento» transcendental do objecto assim constituído com o meu corpo, ele próprio experimentado do interior como um «eu posso», a compreensão do corpo de outrem como de um *alter ego* dissimula, em cada uma das suas etapas que se tomam por uma descrição da constituição, mutações da constituição de objecto numa relação com Outrem, que é tão original como a constituição de que se pretende extraí-la. A esfera primordial, que corresponde ao que denominamos o Mesmo, só se volta para o absolutamente outro mediante o apelo de Outrem. A *revelação*, em relação ao

(1) Cf. mais adiante.



*conhecimento objectivante*, constitui uma verdadeira inversão. Em Heidegger, é verdade que a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irredutível ao conhecimento objectivo, mas assenta também, ao fim e ao cabo, na relação com *o ser em geral*, na compreensão, na ontologia. Heidegger coloca de antemão o fundo do ser como horizonte onde surge todo o ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é peculiar da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjectividade é coexistência, um *nós* anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjectividade neutra. O frente a frente, a um tempo, anuncia uma sociedade e permite manter um Eu separado.

Durkheim, ao caracterizar a sociedade pela religião, ultrapassou já, por um lado, a interpretação óptica da relação com o Outro. Só me relaciono com Outrem através da Sociedade, a qual não é simplesmente uma multiplicidade de indivíduos ou de objectos; relaciono-me com outrem que não é simples parte de um Todo, nem singularidade de um conceito. Atingir outrem através do social é atingi-lo através do religioso. Deste modo, Durkheim deixa entrever uma transcendência diferente da do objectivo. E entretanto o religioso reduz-se de imediato, para Durkheim, à representação colectiva: a estrutura da representação e, consequentemente, da intencionalidade objectivante que lhe está subjacente, serve de interpretação última ao próprio religioso.

Graças a uma corrente de ideias que se manifestou independentemente no *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel e no *Eu-Tu* de Buber, a relação com Outrem como irredutível ao conhecimento objectivo perdeu o seu carácter insólito, seja qual for a atitude que se adopte em relação aos desenvolvimentos sistemátivos que a acompanham. Buber distinguiu a relação com o Objecto, que seria guiada pela prática, da relação dialogal que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo. Pretende modestamente ter encontrado em Feuerbach(1) esta ideia, central na obra de Buber. Na realidade, tal ideia só ganha todo o seu vigor nas análises de Buber e é nelas que se apresenta como um contributo essencial ao pensamento contemporâneo. Pode perguntar-se em todo o caso se o *tuteio* não colocará o Outro numa relação recíproca e se essa reciprocidade será original. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um carácter formal: pode unir o

(1) Cf. M. Buber, «Das Problem des Menschen», em *Dialogisches Leben*, p. 366. Sobre a influência de Buber, cf. a nota de Maurice S. Friedman no seu artigo: «Martin Buber's theory of knowledge», em *The Review of Metaphysics*, Dezembro de 1954, p. 264.

homem às coisas, assim como o homem ao homem. O formalismo Eu-Tu não determina nenhuma estrutura concreta. Eu-Tu é acontecimento *(Geschehen)*, choque, compreensão — mas não permite explicar (a não ser como tratando-se de uma aberração, de uma queda ou de uma doença) uma vida diferente da amizade: a economia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas. Elas permanecem numa espécie de espiritualismo desdenhoso, inexploradas e inexplicadas. O presente trabalho não tem a pretensão ridícula de «corrigir» Buber sobre estes pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente, partindo da ideia do Infinito.

A pretensão de saber e de atingir o Outro realiza-se na relação com outrem, que se insinua na relação da linguagem, cujo elemento essencial é a interpelação, o vocativo. O outro mantém-se e confirma-se na sua heterogeneidade logo que é interpelado, quanto mais não seja para lhe dizer que não se lhe pode falar, para o catalogar como doente, para lhe anunciar a sua condenação à morte; ao mesmo tempo que apanhado, ferido, violentado, ele é «respeitado». O invocado não é o que eu compreendo: *não está sob uma categoria*. É aquele a quem eu falo — tem apenas uma referência a si, não tem quididade. Mas a estrutura formal da interpelação deve ser desenvolvida.

O objecto do conhecimento está sempre feito, já feito e ultrapassado. O interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em «trazer auxílio» à sua palavra — em estar *presente*. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas de uma retomada *incessante* dos instantes que fluem por uma presença que lhes traz auxílio, que responde por eles. Esta *incessabilidade* produz o presente, é a apresentação — a vida — do presente. Como se a presença de quem fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida para o passado da palavra escrita. A expressão é a actualização do actual. O presente produz-se nesta luta (se assim se pode dizer) contra o passado, nesta actualização. A actualidade única da palavra arranca-a à situação em que ela aparece e que parece prolongar. Traz aquilo de que a palavra escrita já está privada: o domínio. A palavra, melhor que um simples sinal, é essencialmente magistral. Ensina primeiro que tudo esse mesmo ensinamento, graças ao qual ela pode apenas ensinar (e não, como a maiêutica, *despertar* em mim) coisas e ideias. As ideias instruem-me a partir do mestre que mas *apresenta:* que as põe em causa; a objectivação e o tema, a que o conhecimento objectivo tem acesso, assentam já no ensino. O pôr em questão as coisas num diálogo não é a modificação da sua percepção, mas coincide com a sua *objectivação*. O objecto *oferece-se*, quando acolhemos um interlocutor. O mestre — coincidência do ensino e do que ensina — não é um facto qualquer, por seu turno. O presente da manifestação do mestre que ensina sobrepuja a anarquia do facto.



A linguagem não condiciona a consciência sob o pretexto de fornecer à consciência de si uma encarnação numa obra objectiva que seria a linguagem, como desejariam os hegelianos. A exterioridade que a linguagem desenha — relação com Outrem — não se assemelha à exterioridade de uma obra, porque a exterioridade objectiva da obra situa-se já no mundo instaurado pela linguagem, isto é, a transcendência.

## 4. *Retórica e injustiça*

Nem todo o discurso é relação com a exterioridade.

Não é o interlocutor nosso mestre que abordamos com mais frequência nos nossos discursos, mas sim um objecto ou uma criança, ou um homem da multidão, como diz Platão(1). O nosso discurso pedagógico ou psicagógico é retórico, na posição daquele que usa de manha com o seu próximo. E eis a razão por que a arte do sofista é um tema em relação ao qual se define o verdadeiro discurso da verdade ou o discurso filosófico. A retórica que não está ausente de nenhum discurso, e que o discurso filosófico procura ultrapassar, resiste ao discurso (ou traz-lhe: pedagogia, demagogia, psicagogia). Aborda o Outro não de frente, mas de viés; não decerto como uma coisa — pois a retórica permanece discurso e, através de todas os seus artifícios, dirige-se a Outrem, solicita o seu sim. Mas a natureza específica da retórica (da propaganda, da lisonja, da diplomacia, etc.) consiste em corromper essa liberdade. É por isso que ela é violência por excelência, ou seja, injustiça. Não violência exercida sobre uma inércia — isso não seria uma violência — mas sobre uma liberdade, que, precisamente como liberdade, deveria ser incorruptível. À liberdade sabe ela aplicar uma categoria — parece ajuizar a seu respeito como de uma natureza, põe a seguinte questão contraditória nos seus termos: «qual é a natureza da liberdade?».

Renunciar à psicagogia, à demagogia, à pedagogia que a retórica comporta, é abordar outrem de frente, num verdadeiro discurso. O ser não é então objecto em nenhum grau, está de fora de toda a dominação. Esse desprendimento em relação a toda a objectividade significa positivamente, para o ser, a sua apresentação no rosto, a sua *expres-*

(1) *Fedro*, 273 d.

*são*, a sua linguagem. O *Outro enquanto outro é Outrem*. Requer-se a relação do discurso para o «deixar ser»; o «desvelamento» puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*. Se a verdade surge na *experiência* absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça.

Esta experiência absoluta no frente a frente, em que o interlocutor se apresenta como o ser absoluto (isto é, como o ser subtraído às categorias), não seria concebível para Platão sem a mediação das Ideias. A relação e o discurso impessoais parecem referir-se ao discurso solitário ou razão, à alma que fala consigo própria. Mas a ideia platónica, que o pensador fixa, equivalerá a um *objecto* sublimado e aperfeiçoado? O parentesco entre a Alma e as Ideias, em que o *Fédon* insiste, não será mais do que uma metáfora idealista exprimindo a permeabilidade do ser ao pensamento? A idealidade do ideal reduzir-se-á a um aumento superlativo das qualidades, ou levar-nos-á a uma região em que os seres têm um rosto, ou seja, estão presentes na sua própria mensagem? Hermann Cohen — platónico neste caso — defendia que só se podem amar ideias, mas a noção da Ideia equivale, no fim de contas, à transmutação do Outro em Outrem. O verdadeiro discurso, para Platão, pode-se socorrer-se a si próprio: o conteúdo que se oferece a mim é inseparável de quem o pensou, o que significa que o autor do discurso responde às perguntas. O pensamento não se reduz, para Platão, a um encadeamento impessoal de relações verdadeiras, mas supõe pessoas e relações interpessoais. O demónio de Sócrates intervém na própria arte maiêutica, a que se refere no entanto ao que é comum aos homens(1). A comunidade, por intermédio das ideias, não estabelece entre os interlocutores a igualdade pura e simples. O filósofo, que no *Fédon* é comparado ao guarda colocado no seu posto, encontra-se sob a magistratura dos deuses — não é igual a eles. A hierarquia dos seres, em cujo cume se encontra o ser racional, poderá ser transcendida? A que nova pureza corresponde a elevação de um deus? Platão opõe às palavras e às acções que se dirigem aos homens — sempre ainda, até um certo grau, retórica e negociação («em que tratamos com eles»), palavras que se dirigem aos homens que são multidão — os ditos pelos quais agradamos aos deuses(2). Os interlocutores não são iguais; chegado à verdade, o discurso é discurso com um deus que não é nosso «companheiro de escravidão»(3). A sociedade não decorre da

(1) *Teeteto*, 151 a.
(2) *Fedro*, 273 e.
(3) *Ibidem*.



contemplação do verdadeiro, a relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade. A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma. Tem um sentido económico e supõe o dinheiro e assenta já na justiça — que, bem ordenada, começa por outrem. É o reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem.

## 5. *Discurso e Ética*

Poder-se-á fundar a objectividade e a universalidade do pensamento no discurso? O pensamento universal não será em si anterior ao discurso? Um espírito ao falar não evocará o que o outro espírito já pensa, participando um e outro nas ideias comuns? Mas a comunidade do pensamento deveria ter tornado impossível a linguagem como relação entre seres. O discurso coerente é uno. Um pensamento universal dispensa a comunicação. Uma razão não pode ser outra para uma razão. Como é que uma razão poderá ser um eu ou um outro, uma vez que o seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade?

O pensamento europeu sempre combateu como céptica a ideia do homem medida de todas as coisas, embora tal ideia traga consigo a ideia da separação ateia e um dos fundamentos do discurso. Para ele, o eu senciente não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. E inversamente, não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autónoma tornando-se universal. Os pensadores separados só se tornam razoáveis na medida em que os seus actos pessoais e particulares de pensar figuram como momentos desse discurso único e universal. Só haveria razão no indivíduo pensante na medida em que ele mesmo entrasse no seu próprio discurso onde, no sentido etimológico do termo, o pensamento compreenderia o pensador, englobá-lo-ia.

Mas fazer do pensador um momento do pensamento é limitar a função reveladora da linguagem à sua coerência, que traduz a coerência dos conceitos. Nessa coerência volatiliza-se o eu único do pensador. A função da linguagem equivaleria a suprimir «o outro» que rompe essa coerência e, por isso mesmo, essencialmente irracional. Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o de acordo com o Mesmo! Ora, na sua função de expressão, a lin-

guagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. É verdade que a linguagem não consiste em invocá-lo como ser representado e pensado. Mas é por isso que a linguagem instaura uma relação irredutível à relação sujeito-objecto: a *revelação* do Outro. É nessa revelação que a linguagem, como sistema de signos, somente pode constituir-se. O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por um lado já aberto à generalização. A linguagem, longe de supor universalidade e generalidade, torna-as apenas possíveis. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético.

Platão mantém a diferença entre a ordem objectiva da verdade, a que sem dúvida se estabelece nos escritos, impessoalmente, e a razão *em* um ser vivo, «discurso vivo e animado», discurso assim «capaz de se defender a si mesmo [...] e que tem conhecimento daqueles a quem tem de se dirigir ou diante de quem deve calar-se»(1). Discurso que não é, portanto, desenvolvimento de uma lógica interna prefabricada, mas constituição de verdade numa luta entre pensadores, com todas as vicissitudes da liberdade. A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Coloca-se nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, «conhecimento» ou «experiência» *pura, traumatismo do espanto.*

Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho — refractário a toda a tipologia, a todo o género, a toda a caracterologia, a toda a classificação — e, por consequência, termo de um «conhecimento» que penetre enfim para além do objecto. A estranheza de outrem, a sua própria liberdade! Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros. A liberdade que lhes é «comum» é precisamente o que os separa. O «conhecimento puro», a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, καθ' ἑαυτό, ser que se coloca para além de todo o atributo, o qual teria justamente como efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu.

(1) *Fedro*, 276 a.



As coisas só são nuas quando, por metáfora, estão sem ornamentos: as paredes nuas, as paisagens nuas. Não têm necessidade de ornamento quando se concentram no cumprimento da função para que são feitas: quando se subordinam de uma maneira tão radical à sua própria finalidade, que nela desaparecem. Desaparecem sob a sua forma. A percepção de coisas individuais resulta de que elas não se dissipam aí inteiramente; ressaltam então para si próprias, perfurando, rompendo as suas formas, não se anulam nas relações que as ligam à totalidade. São sempre, sob algum aspecto, como essas cidades industriais em que tudo se adapta a uma finalidade de produção, mas que, enfumaradas, cheias de detritos e de tristeza, existem no entanto também para si próprias. Para uma coisa, a nudez é o excedente do seu ser sobre a sua finalidade. É o seu absurdo, a sua inutilidade que só aparece em relação à forma sobre a qual ela sobressai e que lhe falta. A coisa é sempre uma opacidade, uma resistência, uma fealdade. De modo que a concepção platónica, segundo a qual o sol inteligível se situa fora do olho que vê e do objecto que ele ilumina, descreve com precisão a percepção das coisas. Os objectos não têm luz própria, recebem uma luz de empréstimo.

A beleza introduz, pois, uma finalidade nova — uma finalidade interna — no mundo nu. Desvelar pela ciência e pela arte é essencialmente revestir os elementos de uma significação, ultrapassar a percepção. Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no todo, captando a sua função ou a sua beleza.

A tarefa da linguagem é totalmente diversa: consiste em encontrar em relação com uma nudez liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por si mesma, καθ' ἑαυτό, significante antes de projectarmos luz sobre ela, que não se apresenta como privação sobre o fundo de uma ambivalência de valores — como bem ou mal, como beleza ou fealdade — mas *como valor sempre positivo.* Uma tal nudez é o rosto. A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo — e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim — e é isso a sua própria nudez. Ele *é* por si próprio e não por referênca a um sistema.

É verdade que a nudez pode ter um terceiro sentido ainda fora do absurdo da coisa que perde o seu sistema ou da significação do rosto que rompe toda a forma: a nudez do corpo sentida no pudor, que aparece a outrem na repulsão e no desejo. Mas esta nudez refere-se sempre de uma ou de outra maneira à nudez do rosto. Só um ser absolutamente nu pelo seu rosto pode também desnudar-se impudicamente.

Mas a diferença entre a nudez do rosto que se volta para mim e o desvelamento da coisa iluminada pela sua forma não separa simplesmente dois modos de «conhecimento». A relação com o rosto não é conhecimento de objecto. A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro; no Mesmo que, por seu turno, é sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua morada. O outro, o livre, é também o estranho. A nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez. A existência καθ' αὐτό é, no mundo, uma miséria. Há aí entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica.

O olhar que suplica e exige — que só pode suplicar porque exige — privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como «se põem as coisas em questão dando» —, esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem — é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como «o senhor» numa dimensão de altura.

É na generosidade que o mundo possuído por mim — mundo oferecido à fruição — é captado de um ponto de vista independente da posição egoísta. O «objectivo» não é simplesmente objecto de uma impassível contemplação. Ou antes, a contemplação impassível define-se pelo dom, pela abolição da propriedade inalienável. A presença de Outrem equivale ao pôr em questão da minha alegre posse do mundo. A conceptualização do sensível tem já a ver com este corte na carne viva da minha substância, da minha casa, na conformidade do que é meu a Outrem, que prepara a descida das coisas à categoria de mercadorias possíveis. Esta cedência inicial condiciona a ulterior generalização pelo dinheiro. A conceptualização é a generalização primeira e o condicionamento da objectividade. Objectividade coincide com abolição da propriedade inalienável — o que supõe a epifania do Outro. Todo o problema da generalização se põe assim como problema da objectividade. O problema da ideia geral e abstracta não pode supor a objectividade como constituída: o objecto geral não é um objecto sensível, mas apenas pensado numa intenção de generalidade e de idealidade. Pois a crítica nominalista da ideia geral e abstracta nem por isso é ultrapassada; é preciso dizer o que significa a intenção de idealidade e de generalidade. A passagem da percepção ao conceito pertence à constituição da objectividade do objecto percebido. Não deve falar-se de uma intenção de idealidade, que reveste a percepção, através da



qual o ser solitário do sujeito, que se identifica no Mesmo, se dirige para o mundo transcendente das ideias. A generalidade do Objecto é correlativa da generosidade do sujeito que vai para Outrem, para além da fruição egoísta e solitária, e fazendo brilhar desse modo, na propriedade exclusiva da fruição, a comunidade dos bens deste mundo.

Reconhecer outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação — o «em minha casa» em que tudo me é dado —, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal.

Assim, o discurso não é uma patética confrontação de dois seres que se afastam das coisas e dos Outros. O discurso não é o amor. A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro. Olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso reconhecer dando ou recusando, livre de dar ou de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas. As coisas não são, como em Heidegger, o fundamento do lugar, a quinta-essência de todas as relações que constituem a nossa presença sobre a terra (e «sob o céu, na companhia dos homens e na expectativa dos deuses»). É a relação do Mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o facto último e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá.

## 6. *O Metafísico e o Humano*

Referir-se ao absoluto como ateu é acolher o absoluto depurado da violência do sagrado. Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade — ou seja, a sua separação — o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Fala, não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro das suas redes invisíveis. Não é numinoso: o eu que o aborda não é nem aniquilado ao seu contacto, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia. Só um ser ateu pode relacionar-se com o Outro e *dispensar-se* já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação. A relação metafí-

sica — a ideia do infinito — liga ao noúmeno que não é um númen. Este noúmeno distingue-se do conceito de Deus que os crentes das religiões positivas possuem, mal libertados dos laços da participação e que se aceitam como mergulhados, sem o saberem, num mito. A ideia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos. Mas a fé depurada dos mitos, a fé monoteísta, supõe também o ateísmo metafísico. A revelação é discurso. Para acolher a revelação, é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado. O ateísmo condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus καθ' αὑτό. Mas tal relação é tão distinta da objectivação como da participação. Ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objecto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a sua ideia em mim, que ultrapassa aquilo a que Descartes chama a sua existência objectiva». Simplesmente conhecida, tematizada, a substância já não é «segundo ela própria». O discurso em que ela é ao mesmo tempo estranha e presente suspende a participação e instaura, para além de um conhecimento de objecto, a experiência pura da relação social, em que um ser não tira a sua existência do seu contacto com o outro.

Colocar o transcendente como estranho e pobre é impedir a relação metafísica com Deus e se realizar na ignorância dos homens e das coisas. A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente — livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente — é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão. O ateísmo do metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus. Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens. A inteligência directa de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a Transcendência total do Outro sem se deixar enfeitiçar e porque a nossa possibilidade de o acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objecto. Mais longe, precisamente porque vai assim em direcção ao Infinito. A inteligência de Deus como participação na sua vida sagrada, inteligência pretensamente directa, é impossível porque a participação é um desmentido infligido ao divino e porque nada é mais directo do que o frente a frente, que é a própria



rectidão. Deus invisível, não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. A ética é a óptica espiritual. A relação sujeito-objecto não a reflecte; na relação impessoal que lá conduz, o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora de toda a presença humana. O ideal não é apenas um ser superlativamente ser, sublimação do objectivo ou, numa solidão amorosa, sublimação de um Tu. Faz obra de justiça — a rectidão do frente a frente — para que se produza a abertura que leva a Deus — e a «visão» coincide aqui com essa obra de justiça. Por conseguinte, a metafísica tem lugar onde se joga a relação social — nas relações com os homens. Não pode haver nenhum «conhecimento» de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela. São as nossas relações com os homens, que descrevem um campo de pesquisas a custo entrevisto (onde a maior parte do tempo nos limitamos a algumas categorias formais, cujo conteúdo seria apenas «psicologia») e que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam. O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem — significação, ensino e justiça —, primado de uma estrutura irredutível na qual se apoiam todas as outras (e, em particular, todas as que, de uma maneira original, nos parecem pôr em contacto com um sublime impessoal, estético ou ontológico), é um dos objectivos da presente obra.

A metafísica tem lugar nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais. É às relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuía à experiência sensível no domínio do entendimento. É, enfim, a partir das relações morais que toda a afirmação metafísica ganha um sentido «espiritual», se purifica de tudo o que uma imaginação prisioneira das coisas e vítima da participação confere aos nossos conceitos. A relação ética define-se, contra toda a relação com o sagrado, excluindo toda a significação que ela tomaria *sem o conhecimento* daquele que a mantém. Quando mantenho uma relação ética, recuso-me a reconhecer o papel que eu desempenharia num drama de que não fosse o autor ou cujo desfecho fosse conhecido por um outro antes de mim, a figurar num drama da salvação ou da condenação, que se representaria mesmo sem mim. Isso não equivale a um orgulho diabólico, porque tal não exclui de modo algum a obediência. Mas a obediência distingue-se precisamente de uma participação involuntária em

misteriosos desígnios que se figuram ou prefiguram. Tudo o que pode reduzir-se a uma relação inter-humana representa, não a forma superior, mas a forma definitivamente primitiva da religião.

### 7. *O frente a frente, relação irredutível*

As nossas análises são dirigidas por uma estrutura formal: a ideia do Infinito em nós. Para ter a ideia do Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas eco à transcendência do Infinito. Senão, a separação manter-se-ia numa correlação que restauraria a totalidade e tornaria ilusória a transcendência. Ora, a ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o Infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem.

Um ser separado do Infinito relaciona-se, no entanto, com ele na metafísica. Refere-se a ele por uma relação que não anula o infinito intervalo da separação, que difere nisso de todo o intervalo. Na metafísica, um ser está em relação com o que ele não poderia absorver, com o que não poderia compreender, no sentido etimológico do termo. A face positiva da estrutura formal — ter a Ideia do Infinito — equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética. Reservamos à relação entre o ser cá em baixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade — relação sem relação — o termo de religião.

A impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito, a descrição negativa da transcendência é ainda de Descartes. Ele afirma de facto o sentido equívoco em que o termo «ser» se aplica a Deus e à criatura. Através da teologia dos atributos analógicos na Idade Média, esta tese remonta à concepção da unidade apenas analógica do ser em Aristóteles, que se encontra em Platão, na transcendência do Bem em relação ao ser. Deveria servir de fundamento a uma filosofia pluralista em que a pluralidade do ser não se desvaneceria na unidade do número, nem se integraria numa totalidade. A totalidade e o amplexo do ser ou ontologia não detém o segredo último do ser. A religião, em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro a despeito da impossibilidade do Todo — a ideia do Infinito — é a estrutura última.

O Mesmo e o Outro não poderiam entrar num conhecimento que os enlaçasse. As relações que o ser separado mantém com o que o transcende não se produzem tendo a totalidade como fundo, não se



cristalizam em sistema. Mas não as denominamos de facto em conjunto? A síntese *formal* da palavra que as denomina em conjunto faz já parte de um discurso, ou seja, de uma conjuntura de transcendência, que rompe a totalidade. A conjuntura entre o Mesmo e o Outro, em que já se mantém a sua proximidade verbal, é o acolhimento *de frente* e *de lado* do Outro por mim. Conjuntura irredutível à totalidade, porque a posição de «frente a frente» não é uma modificação do «ao lado de...». Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção «e», esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto. A *religião* subtende esta totalidade formal. E se enuncio, como numa visão última e absoluta, a separação e a transcendência de que tratamos exactamente nesta obra, tais relações, que assumo como a trama do próprio ser, estabelecem-se já no seio do meu discurso presente mantido com os meus interlocutores: inevitavelmente o Outro faz-me frente — hostil, amigo, meu mestre, meu aluno — através da minha ideia do Infinito. A reflexão pode, sem dúvida tomar consciência deste frente a frente, mas a posição «contra a natureza» da reflexão não é um acaso na vida da consciência. Implica uma impugnação de si, uma atitude crítica que se produz em frente do Outro e sob a sua autoridade. Vamos mostrá-lo mais adiante. O frente a frente continua a ser situação última.

C

# VERDADE E JUSTIÇA

## 1. *A liberdade posta em questão*

A metafísica ou a transcendência reconhece-se na obra do intelecto que aspira à exterioridade, que é Desejo. Mas o Desejo da exterioridade pareceu-nos mover-se não no conhecimento objectivo, mas no Discurso, o qual, por sua vez, se apresentou como justiça, na rectidão do acolhimento feito ao rosto. A vocação de verdade, à qual responde tradicionalmente o intelecto, não será desmentida por esta análise? Qual é a relação entre a justiça e a verdade?

A verdade não se separa, de facto, da inteligibilidade. Conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender. Diz-se também, conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça. A justificação do facto consiste em retirar-lhe o carácter de facto, de consumado, de passado e, por isso mesmo, de irrevogável que, como tal, põe obstáculo à nossa espontaneidade. Mas dizer que, por ser obstáculo à nossa espontaneidade, o facto é injusto é supor que a espontaneidade não se põe em questão, que o exercício livre não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma. E, no entanto, a preocupação de inteligibilidade distingue-se fundamentalmente de uma atitude que gera uma acção sem consideração pelo obstáculo. Significa, pelo contrário, um certo respeito pelo obstáculo. Para que o obstáculo se torne um facto que pede uma justificação teórica ou uma razão, é necessário que a espontaneidade da acção que o sobrepuja seja inibida, isto é, posta também ela em questão. É então que passamos de uma actividade sem consideração por nada a uma *consideração* do facto. A famosa suspensão do acto, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva da liberdade que não se entrega aos seus impulsos, aos seus movimentos repentistas e mantém as distâncias. A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que

desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada).

Esta crítica de si pode compreender-se, quer como uma descoberta da sua fraqueza, quer como uma descoberta da sua indignidade: isto é, quer como um conhecimento do fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa.

Pode distinguir-se no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objectivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo. A liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra de algum modo imposta a ela própria: se eu tivesse podido ter escolhido livremente a minha existência, tudo estaria justificado. O fracasso da minha espontaneidade, ainda desprovida de razão, desperta a razão e a teoria; teria havido uma dor que seria mãe da sabedoria. Do fracasso viria apenas a necessidade de pôr um travão à violência e de introduzir ordem nas relações humana. A teoria política tira a justiça do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando a minha liberdade com a liberdade dos outros.

Esta posição não admite apenas o valor incontestado da espontaneidade, mas também a possibilidade de um ser racional se situar na totalidade. A crítica da espontaneidade, gerada pelo fracasso que põe em questão o lugar central que o eu ocupa no mundo, supõe portanto um poder de reflexão sobre o seu próprio fracasso e sobre a totalidade, um desenraizamento do eu arrancado a si e vivendo no universal. Não fundamenta nem a teoria, nem a verdade, pressupõe-nas: parte do conhecimento do mundo, nasce já de um conhecimento, do conhecimento do fracasso. A consciência do fracasso é já teorética.

Em contrapartida, a crítica da espontaneidade gerada pela consciência da indignidade moral precede a verdade, precede a consideração do todo e não supõe a sublimação do eu no universal. A consciência da indignidade não é, por sua vez, uma verdade, não é uma consideração do facto. A consciência primeira da minha imoralidade não é a minha subordinação ao facto, mas a Outrem, ao Infinito. A ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teorética, a outra é moral. A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade). Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha. Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objecto, nem considerar Outrem como objecto, é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo. É preciso ter a ideia do infinito, a ideia do perfeito, como diria Descartes, para conhecer a sua própria imperfeição. A ideia do perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teorética. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício. Cumpre-se na vergonha em que a liberdade, ao mesmo tempo que se *descobre* na consciência da vergonha, se *esconde* na própria vergonha. A vergonha não tem a estrutura da consciência e da clareza, mas orienta-se ao invés. O seu sujeito é-me exterior. O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso* poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino. Em contrapartida, o infinito, o Outro enquanto Outro, não é adequado a uma ideia teórica de um outro eu-próprio, já pela simples razão de que ele se apresenta como dominando-me. A sua existência justificada é o facto primeiro, o sinónimo da sua própria perfeição. E se o outro pode bloquear-me a bloquear a minha liberdade por si mesma arbitrária, é porque eu próprio posso no fim de contas sentir-me como o Outro do Outro. Mas isso só se consegue através de estruturas extremamente complexas.

A consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência *crítica* do saber, a subida de um ser aquém da sua condição, começa ao mesmo tempo.

## 2. *A investidura da liberdade ou a crítica*

A existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é *investida* como liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário. O saber como crítica, como subida aquém da

liberdade, só pode surgir num ser que tem uma origem aquém da sua origem, que é criado.

A crítica ou a filosofia é a essência do saber. Mas o peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para um objecto, movimento pelo qual se aparenta aos outros actos. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição. Ele está recuado em relação ao mundo e não porque têm o mundo por objecto; pode ter o mundo por tema, fazer dele um objecto, porque o seu exercício consiste em ter entre mãos, de algum modo, a própria condição que o sustenta e que sustenta inclusivamente esse mesmo acto de ter entre mãos.

Que significam o ter entre mãos e a penetração aquém da sua condição, dissimulados primeiro pelo movimento simples que conduz o conhecimento como acto para o seu objecto? Que significa esse pôr em questão? Não pode reduzir-se à repetição, a respeito do conhecimento no seu conjunto, das questões que se põem para a compreensão das coisas visadas pelo acto simples do conhecimento. Conhecer o conhecimento equivaleria então a elaborar uma psicologia tomando o seu lugar entre as outras ciências que incidem sobre objectos. A questão crítica colocada em psicologia ou em teoria do conhecimento equivaleria a perguntar, por exemplo, de que princípio certo decorre o conhecimento, ou qual é a sua causa. A regressão até ao infinito seria então inevitável, sem dúvida, e reduzir-se-ia a esta corrida estéril a subida até aquém da sua condição, o poder de pôr o problema do fundamento. Identificar o problema do fundamento com um conhecimento objectivo do conhecimento é considerar de antemão que a liberdade só pode fundar-se sobre si própria; a liberdade — determinação do Outro pelo Mesmo — seria assim o próprio movimento da representação e da sua evidência. Identificar o problema do fundamento com o conhecimento do conhecimento é esquecer o arbitrário da liberdade que se pretende precisamente fundamentar. O saber, cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objectivo; conduz para Outrem. Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão.

Mas a essência crítica do saber leva-nos também para além do conhecimento do *cogito*, que se pode querer distinguir do conhecimento objectivo. A evidência do *cogito* — em que conhecimento e conhecido coincidem sem que o conhecimento tenha tido de intervir, em que o conhecimento, por consequência, não comporta nenhum compromisso anterior ao compromisso presente, em que o conhecimento está, a cada instante, no começo, em que o conhecimento não está em *situação* (o que, aliás, é característica própria de toda a *evidência*, pura experiência do presente sem condição nem passado) —



não pode satisfazer a exigência crítica, porque o começo do *cogito* lhe é anterior. É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera da sua própria condição. Mas este despertar vem de Outrem. Antes do *cogito*, a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. É porque suspeita que se sonha que ela desperta. A dúvida fá-la procurar a certeza. Mas a suspeita, a consciência da dúvida, supõe a ideia do Perfeito. O saber do *cogito* remete assim para uma relação com o Mestre — para a ideia do infinito ou do Perfeito. A ideia do Infinito não é nem a imanência do *eu penso*, nem a trancendência do objecto. O *cogito* apoia-se em Descartes sobre o Outro que é Deus e que pôs na alma a ideia do infinito, que lha ensinara, sem suscitar simplesmente, como o mestre platónico, a reminiscência de antigas visões.

O saber como acto que abala a sua condição tem por isso mesmo lugar acima de todo o acto. E se a subida a partir de uma condição aquém dessa condição descreve o estatuto da criatura, em que se enlaçam a incerteza da liberdade e o seu recurso à justificação, se o saber é uma actividade de criatura, o abalo da condição e a justificação vêm de Outrem. Só Outrem escapa à tematização. A tematização não pode servir para fundamentar a tematização — porque já a supõe fundamentada, é o exercício de uma liberdade segura de si própria na sua espontaneidade natural; ao passo que a presença de Outrem não equivale à sua tematização e não requer, por conseguinte, a espontaneidade simples e segura de si própria. O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça — a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte. Mas esta inversão não equivale a «conhecer-se» como tema visado por outrem; mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade. Outrem mede-me com um olhar que não se pode comparar àquele pelo qual eu o descubro. A dimensão de *altura* em que Outrem se coloca é como que a inflexão primeira do ser a que está ligado o privilégio de Outrem, o desnivelamento da transcendência. Outrem é metafísico. Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência. Em que é que consiste a inversão da crítica? O sujeito é «para si» — representa-se e conhece-se enquanto é. Mas, ao conhecer-se ou representar-se, possui-se, domina-se, estende a sua identidade ao que vem, em si mesmo, rejeitar essa identidade. O imperialismo do Mesmo é toda a essência da liberdade. O «para si», como

modo de existência, indica uma ligação a si tão radical como uma vontade natural de viver. Mas se a liberdade me situa descaradamente em face do não-eu, em mim e fora de mim, se consiste em o possuir, perante Outrem recua. A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de o matar, indica o fim dos poderes. Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a *ideia* que dele posso ter.

Para se justificar, o eu pode, sem dúvida, empenhar-se numa outra via: procurar captar-se numa totalidade. Tal nos parece ser a justificação da liberdade a que aspira a filosofia que, de Espinosa a Hegel, identifica vontade e razão, que, contra Descartes, retira à verdade o seu carácter de obra livre, para a situar onde a oposição do eu e do não-eu se desvanece, no seio de uma razão impessoal. A liberdade não é mantida, mas reduz-se ao reflexo de uma ordem universal, que se sustenta e se justifica sozinha, como o Deus do argumento ontológico. O privilégio da ordem universal de se sustentar e justificar, que a situa para além da obra ainda subjectiva da vontade cartesiana, constitui a dignidade divina dessa ordem. O saber seria a via em que a liberdade denunciaria a sua própria contingência, em que ela se desvaneceria na totalidade. Semelhante via dissimula na realidade o antigo triunfo do Mesmo sobre o Outro. Se a liberdade deixa assim de se manter no arbitrário da certeza solitária da evidência e se o solitário se une à realidade impessoal do divino, o eu desaparece nessa sublimação. Para a tradição filosófica do Ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reduzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito. É para escapar ao arbitrário da liberdade, ao seu desaparecimento no Neutro, que abordámos o eu como ateu e criado — livre, mas capaz de remontar aquém da sua condição — diante de Outrem, que não se entrega à «tematização» ou à «conceptualização» de Outrem. Querer escapar à dissolução no Neutro, colocar o saber como um acolhimento de Outrem, não é uma piedosa tentativa de manter o espiritualismo de um Deus pessoal, mas a condição da linguagem, sem a qual o próprio discurso filosófico é apenas um acto falhado, pretexto para uma psicanálise, para uma filologia ou para uma sociologia ininterruptas, em que a aparência de um discurso se dissipa no Todo. Falar supõe uma possibilidade de romper e de começar.



Pôr o saber como próprio *existir* da criatura, como subida em direcção ao Outro que funda, para além da condição, é separar-se de toda uma tradição filosófica que procurava em si o fundamento de si, fora das opiniões heterónomas. Pensamos que a existência *para si* não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão de si, em presença de Outrem. A presença de Outrem — heteronomia privilegiada — não choca com a liberdade, mas assola-a. A vergonha para si, a presença e o desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça.

A metafísica não consiste, portanto, em debruçar-se sobre o «para si» do eu, para aí procurar o terreno sólido para uma aproximação absoluta do ser. Não é no «conhece-te a ti mesmo» que se concretiza o seu último passo. Não que o «para si» seja limitado ou de má-fé mas porque, por isso mesmo, é apenas liberdade, isto é, arbitrário e injustificado e, neste sentido, execrável; é eu, egoísmo. O ateísmo do *eu* marca, sem dúvida, a ruptura da participação e, consequentemente, a possibilidade de se procurar uma justificação, ou seja, uma dependência em relação a uma exterioridade sem que tal dependência absorva o ser dependente, mantido dentro de redes invisíveis. Dependência, por conseguinte, que, *ao mesmo tempo*, mantém a independência. Tal é a relação do frente a frente. Na procura da verdade, tarefa eminentemente individual, que se reduzia sempre, como observou Descartes, à liberdade do indivíduo, o ateísmo afirmava-se como ateísmo. Mas o seu poder crítico recondu-lo aquém da sua liberdade. A unidade da liberdade espontânea que actua rectamente diante dela e da crítica em que a liberdade é capaz de se pôr em causa e, desse modo, de se avantajar — chama-se criatura. A maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral. E isso supõe precisamente o ateísmo, mas ao mesmo tempo, para além do ateísmo, a vergonha pelo arbitrário da liberdade que o constitui.

Opomo-nos, portanto, radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com Outrem à ontologia (fixa-a, de resto, como se a ela se pudesse reduzir a relação com o interlocutor e com o Mestre), em vez de ver na justiça e na injustiça um acesso original a Outrem, para além de toda a ontologia. A existência de Outrem concerne-nos na colectividade, não pela sua participação no ser que nos é familiar a

todos, desde já, não pelo seu poder e pela sua liberdade que teríamos de subjugar e utilizar em nosso favor; não pela diferença dos seus atributos que teríamos de sobrepujar no processo do conhecimento ou num impulso de simpatia confundindo-nos com ele e como se a sua existência fosse um constrangimento. Outrem não nos afecta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar — mas enquanto outro, independente de nós: por detrás de toda a relação que com ele possamos manter, ressurgente absoluto. É esta maneira de acolher um ente absoluto que descobrimos na justiça e na injustiça e que o discurso efectua, ele que é essencialmente ensino. Acolhimento de outrem — o termo exprime uma simultaneidade de actividade e de passividade — que coloca a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: do *a priori* e do *a posteriori*, da actividade e da passividade.

Mas queremos também mostrar como é que, partindo do saber identificado com a tematização, a verdade do saber reconduz à relação com outrem, isto é, à justiça. Porque o sentido do nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objectivo é a última relação da transcendência, de que Outrem — mesmo que diferente das coisas — deve ser objectivamente conhecido, ainda que a sua liberdade devesse decepcionar a nostalgia do conhecimento. O sentido de todo o nosso propósito consiste em afirmar não que outrem escapa para todo o sempre ao saber, mas que não tem nenhum sentido falar aqui de conhecimento ou de ignorância, porque a justiça, a transcendência por excelência e condição do saber não é de modo algum, como se pretenderia, uma noese correlativa de um noema.

## 3. *A verdade supõe a justiça*

A liberdade espontânea do eu, que não tem a preocupação da sua justificação, é uma eventualidade inscrita na essência do ser separado: de um ser *que já não participae*, nessa medida, que tira de si próprio a sua existência, de um ser que vem de uma dimensão da interioridade, de um ser conforme ao destino de Giges, que vê os que o olham sem que eles o vejam e que sabe que não é visto.

Mas a posição de Giges não comportará a impunidade de um ser só no mundo, ou seja, de um ser para quem o mundo é um espectáculo? E não será exactamente essa a condição da liberdade solitária e, por isso mesmo, incontestada e impunida, da certeza?



Esse mundo silencioso — ou seja, esse puro espectáculo — não seria acessível ao conhecimento verdadeiro? Quem pode punir o exercício da liberdade do saber? Ou, mais exactamente, como é que a espontaneidade da liberdade, que se manifesta na certeza, se poderá pôr em questão? Não será a verdade correlativa de uma liberdade que está aquém da justiça, dado que é a liberdade de um ser só?

### *a) A anarquia do espectáculo: o génio maligno*

Mas um mundo absolutamente silencioso que nos chegasse a partir da palavra, ainda que mentirosa, seria an-árquico, sem princípio, sem começo. O pensamento não embateria em nada de substancial. O *fenómeno* degradar-se-ia ao primeiro contacto, em *aparência* e, nesse sentido, manter-se-ia no equívoco, na suspeita de um génio maligno. O génio maligno não se manifesta para *dizer* a sua mensagem; mantém-se, como possível, por detrás das coisas que têm todo o ar de se manifestar deveras. A possibilidade da sua queda na categoria de imagens ou de véus codetermina a sua aparição como puro espectáculo e anuncia o recesso em que se abriga o génio maligno. Donde, a possibilidade da dúvida universal que não é uma aventura pessoal acontecida a Descartes. Tal possibilidade é constitutiva da *aparição* como tal, quer ela se verifique na experiência sensível, quer na evidência matemática. Husserl, que no entanto admitia a possibilidade de uma auto-apresentação das coisas, encontrava esse equívoco no *essencial* inacabamento da auto-apresentação e na cisão, sempre possível, da «síntese» que resume o filme dos seus «aspectos».

O equívoco não se deve aqui à confusão de duas noções, de duas substâncias ou de duas propriedades. Não é dos que se produzem no seio de um mundo já aparecido. Também não consiste na confusão do ser e do nada. O que aparece jamais se degrada num nada. Mas a aparência que não é um nada também não é um ser — ainda que interior; ela não é, de facto, de modo nenhum *em si*. Procede como que de uma intenção escarninha. Troça-se daquele a quem o real se apresentava imediatamente e cuja aparência brilhava como a própria *pele* do ser. Porque o *original* ou o *último* abandona já a própria pele em que brilhava na sua nudez, como um invólucro que o anuncia, o dissimula, o imita ou o deforma. A dúvida que nasce deste equívoco sempre renovado, e que constitui a própria aparição do fenómeno, não põe em causa a acuidade do olhar que confundiria erradamente seres bem distintos, colocados num mundo plenamente unívoco; a dúvida não põe mais em causa a constância de formas deste mundo que seriam de fac-

to transportadas por um devir sem tréguas; tem a ver com a sinceridade do que aparece. Como se nessa aparição silenciosa e indecisa se produzisse uma mentira, como se o perigo do erro proviesse de um logro, como se o silêncio fosse apenas a modalidade de uma palavra.

O mundo silencioso é um mundo que nos vem de outrem, mesmo que se trate de um génio maligno. O seu equívoco insinua-se numa zombaria. O silêncio não é, assim, uma simples ausência de palavras; a palavra está no fundo do silêncio como um riso perfidamente contido. É o invés da linguagem: o interlocutor deu um sinal, mas furtou-se a toda e qualquer interpretação — e é esse o silêncio que assusta. A palavra consiste para outrem em levar ajuda ao sinal emitido, em assistir à sua própria manifestação por sinais, em trazer remédio ao equívoco por meio dessa assistência.

A mentira do génio maligno não é uma palavra oposta à palavra verídica. Está no entremeio do ilusório e do sério, onde respira um sujeito que duvida. A mentira do génio maligno está para além de toda a mentira. Na mentira habitual, o falante dissimula-se, sem dúvida, mas pela palavra da dissimulação não se evade da palavra e, por isso mesmo, pode ser refutado. O avesso da linguagem é como que um riso que procura destruir a linguagem, riso infinitamente repercutido em que a mistificação se encaixa numa mistificação, sem assentar nunca numa palavra real, sem nunca começar. O espectáculo do mundo silencioso dos factos está enfeitiçado: todo o fenómeno mascara, mistifica indefinidamente, tornando impossível a actualidade. Situação criada por esses seres escarninhos, que comunicam através de um labirinto de subentendidos que Shakespeare e Goethe fazem aparecer nas cenas de bruxas, em que se fala a antilinguagem e em que responder seria cobrir-se de ridículo.

### *b) A expressão é o princípio*

A ambivalência da aparição é sobrepujada pela Expressão, apresentação de outrem a mim, acontecimento original da significação. Compreender uma significação não é ir de um termo da relação ao outro, descobrir relações dentro do dado. Receber o dado é já recebê-lo como ensinado, como expressão de Outrem. Não que seja necessário supor miticamente um deus que se assinale pelo seu mundo: o mundo torna-se o nosso tema — e assim o nosso objecto — como a nós proposto, vem de um ensinamento original no seio do qual o próprio trabalho científico se instala e que ele requer. O mundo é oferecido na linguagem de outrem, proposições trazem-no. Outrem é princípio do



fenómeno. O fenómeno não se deduz dele; não o encontramos, remontando do sinal, que seria a coisa, para o interlocutor que dá esse sinal, num movimento análogo ao caminhar que levaria da aparência para as coisas em si. Pois a dedução é uma maneira de pensar que se aplica a objectos já dados. O interlocutor não pode ser deduzido, porque a relação entre ele e eu é pressuposta por toda a prova. É pressuposta por todo o simbolismo, não apenas porque é preciso entender-se sobre o simbolismo, estabelecer as suas convenções, que não podem instituir-se arbitrariamente, segundo Platão no *Crátilo*. Esta relação é já necessária para que um dado apareça como sinal, como sinal que assinala um falante, seja qual for o significado desse sinal e ainda que ele seja indecifrável para sempre. E é preciso que o dado funcione como sinal para que seja apenas dado. Aquele que se faz notar por um sinal como significando esse sinal, não é um significado do sinal, mas liberta o sinal e dá-o. O dado remete para o dador, mas este reenvio não é a causalidade tal como não é a relação do sinal à sua significação. Di-lo-emos mais longamente em breve.

### *c) O «cogito» e Outrem*

O *cogito* não fornece começo à iteração do sonho. Há no *cogito* cartesiano, certeza primeira (mas que, para Descartes, assenta já na existência de Deus), uma paragem arbitrária, que não se justifica por si própria. A dúvida a respeito dos objectos implica a evidência do próprio exercício da dúvida. Negar esse exercício seria afirmar ainda tal exercício. Na realidade, no *cogito*, o sujeito pensante que nega as suas evidências chega à evidência dessa tarefa de negação, mas a um nível diferente daquele em que negou. Mas, principalmente, chega à afirmação de uma evidência que não é de modo nenhum afirmação de uma evidência que não é de modo nenhum afirmação última ou inicial, porque por sua vez pode ser posta em dúvida. É a um nível ainda mais profundo que se afirma então a verdade da segunda negação, mas, uma vez mais, como não se subtraindo à negação. Não é pura e simplesmente um trabalho de Sísifo, dado que a distância percorrida de cada vez não é a mesma. É um movimento de descida para um abismo cada vez mais profundo e que noutro sítio denominámos *«há»*, para além da afirmação e da negação. É em virtude dessa operação de descida vertiginosa para o abismo, em virtude da mudança de nível, que o *cogito* cartesiano não é um raciocínio no sentido corrente do termo, nem uma intuição. Descartes empenha-se numa tarefa de negação infinita que é certamente obra do sujeito ateu que rompeu com a partici-

pação e que (embora pela sensibilidade apto para o assentimento) permanece incapaz de uma afirmação; compromete-se num movimento para o abismo que arrasta vertiginosamente o sujeito incapaz de parar.

O eu na negatividade, que se manifesta pela dúvida, cinde a participação, mas não encontra no *cogito* sozinho uma paragem. Não sou eu, é o Outro, que pode dizer *sim*. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência. Descartes procura uma certeza e pára na primeira mudança de nível nessa descida vertiginosa. É que, de facto, ele possui a ideia de infinito, pode medir antecipadamente o retorno da afirmação atrás da negação. Mas possuir a ideia do infinito é já ter acolhido Outrem.

*d) Objectividade e linguagem*

Assim, o mundo silencioso seria an-árquico. O saber não poderia aí começar. Mas já como an-árquico — no limite do sem-sentido — a sua presença na consciência está na sua expectativa da palavra que não vem. Surge assim no seio de uma relação com Outrem, como sinal que Outrem liberta, mesmo que ele dissimule o seu rosto, ou seja, se furte ao auxílio que teria de levar aos sinais que liberta no equívoco. Um mundo absolutamente silencioso, indiferente à palavra que se cala, silencioso num silêncio que não deixa adivinhar, por detrás das aparências, ninguém que assinale esse mundo e que se assinale ao assinalar o mundo — ainda que fosse para mentir através das aparências, como um génio maligno — um mundo tão silencioso não poderia sequer oferecer-se como espectáculo.

O espectáculo só é de facto contemplado na medida em que tem um sentido. O significativo não é posterior ao «visto», ao «sensível» — por si mesmos insignificantes e que o nosso pensamento amassaria ou modificaria de uma certa maneira, segundo categorias *a priori*.

Por se ter comprendido o laço indissolúvel que liga aparição à significação, tentou-se tornar a aparição posterior à significação — situando-a no seio da finalidade do nosso comportamento prático. O que apenas aparece, a «pura objectividade», o «nada mais que objectivo», seria tão-só um resíduo da finalidade prática da qual tiraria o seu sentido. Daí a prioridade da preocupação relativamente à contemplação, ao enraizamento do conhecimento numa compreensão que tenha acesso à «mundanidade» do mundo e que abra o horizonte à aparição do objecto.

A objectividade do objecto é subestimada deste modo. A antiga tese que põe a representação na base de todo o comportamento prático



— taxada de intelectualismo — desacreditou-se demasiado depressa. O olhar mais penetrante não pode descobrir na coisa a sua função de utensílio. Bastará uma simples suspensão do acto para captar o instrumento como coisa?

Será, de resto, a significação prática o domínio original do sentido? Acaso não suporá ela a presença de um pensamento ao qual aparece e a cujos olhos adquire esse sentido? Será ela suficiente, pelo seu próprio processo, para fazer surgir esse pensamento?

Na qualidade de prática — a significação remete, no fim de contas, para o ser que existe em vista da própria existência. É assim tirada de um termo que é fim de si mesmo. De maneira que quem compreende a significação é indispensável à serie em que as coisas adquirem um sentido, como fim de série. O retorno que a significação implica terminaria onde ele se faz de si para si — na fruição. O processo ao qual os seres iriam buscar o seu sentido não teria apenas acabado de facto, mas como finalidade consistiria *por essência* em ir até um termo, em acabar. Ora, o desenlace é o ponto em que precisamente toda a significação se perde. A fruição — satisfação e egoísmo do eu — é um fim relativamente ao qual os seres ganham ou perdem a sua significação de meios, conforme eles se colocam na via que leva a ela ou dela se afastam. Mas os próprios meios perdem a sua significação no desenlace. O fim é inconsciente a partir do momento em que é atingido. Com que direito a inocência da satisfação inconsciente iluminaria de significação as coisas, quando ela própria é entorpecimento?

Na realidade, a significação sempre foi captada ao nível da relação. A relação não aparecia como conteúdo inteligível — fixado intuitivamente. Mantinha-se significante pelo sistema de relações em que ela própria entrava. De maneira que a inteligência do inteligível aparece ao longo de toda a filosofia ocidental — desde a última filosofia de Platão — como movimento, e nunca como intuição. É Husserl quem transforma as relações em correlativos de um olhar que os fixa e os toma como conteúdos. Propõe a ideia de uma significação e de uma inteligibilidade intrínseca do conteúdo como tal, da luminosidade de um conteúdo (mais ainda na clareza do que na distinção que é relatividade, pois ela separa o objecto de tudo o que não é ele próprio). Mas não é seguro que tal auto-apresentação à claridade possa ter um sentido por si própria. E o idealismo, a *Sinngebund* pelo sujeito, completa todo o realismo do sentido.

Com efeito, a significação só se mantém na ruptura da unidade última do ser satisfeito. As coisas começam a ganhar um significado na preocupação do ser ainda «a caminho», de maneira que se tira dessa ruptura a própria consciência. O inteligível estaria ligado à insatisfa-

ção, à indigência provisória do ser, à sua estada aquém da sua realização. Por que milagre, no entanto, se o resultado é o ser acabado, se o acto é mais do que a potência?

Não importa antes pensar que o pôr em questão, que é uma tomada de consciência da satisfação, não vem do seu fracasso, mas de um acontecimento ao qual o processo de finalidade não serve de protótipo? A consciência que malbarata a felicidade ultrapassa a felicidade e não nos reconduz aos caminhos que lá levam. A consciência que malbarata a felicidade e que empresta uma significação à felicidade, à finalidade e ao encadeamento finalista dos utensílios e dos seus utentes — não vem da finalidade. A objectividade em que o ser é proposto à consciência não é um resíduo da finalidade. Os objectos não são objectos quando se oferecem à mão que deles se serve, à boca e às narinas, aos olhos e aos ouvidos que deles fruem. A objectividade não é o que resta de um utensílio ou de um alimento, separados do mundo onde o seu ser se agita. Ela *põe-se* num discurso, numa *conversa* que *propõe* o mundo. Esta *proposição* mantém-se entre dois pontos que não constituem sistema, cosmo, totalidade.

A objectividade do objecto e a sua significação vêm da linguagem. A maneira de o objecto ser posto como tema que se oferece implica o facto de significar; não o facto de remeter o pensador que o fixa para aquilo que é significado (e que faz parte do mesmo sistema), mas o facto de manifestar o significante, o emissor do signo, uma alteridade absoluta que, no entanto, lhe fala e, por isso mesmo, tematiza, isto é, propõe um mundo. O mundo precisamente como proposto, como expressão, tem um sentido, mas nunca é, por essa mesma razão, como original. Para uma significação, dar-se *leibhaft*, esgotar o seu ser numa aparição exaustiva, é um absurdo. Mas a não-originalidade daquilo que tem um sentido não é um ser menor, um reenvio para uma originalidade que ele imita, repercute ou simboliza. O sentido remete para um significante. O signo não significa o significante como significa o significado. O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa recta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema. Pode, sem dúvida, falar de si — mas nesse caso anunciar-se-ia a si próprio como significado e, consequentemente, como sinal, por sua vez. Outrem, o significante, manifesta-se na palavra ao falar do mundo e não de si, manifesta-se propondo o mundo, *tematizando-o*.

A tematização manifesta Outrem porque a proposição que o mundo apresenta e oferece não flutua no ar, mas promete uma resposta ao que recebe essa proposição e se dirige para Outrem, pois recebe, na



sua proposição, a possibilidade de questionar. A questão não se explica somente pelo espanto, mas pela presença daquele a quem ela se dirige. A proposição mantém-se no campo tenso das perguntas e das respostas. A proposição é um signo que já se interpreta, que traz consigo a sua própria chave. A presença da chave que interpreta no sinal a interpretar é precisamente a presença do Outro na proposição, a presença de quem pode trazer ajuda ao seu discurso, o carácter docente de toda a palavra. O discurso oral é a plenitude do discurso.

A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do Outro que faz apelo ao Mesmo. A significação não surge porque o Mesmo tem necessidades, porque lhe falta alguma coisa e tudo o que é susceptível de cumular essa falta ganha por isso mesmo um sentido. A significação está no excedente absoluto do Outro em relação ao Mesmo que o deseja, que deseja o que não lhe falta, que acolhe o Outro através dos temas que — sem se afastar dos sinais assim dados — o Outro lhe propõe ou dele recebe. A significação tem a ver com o Outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendimento precisamente tematizam. A significação parte do verbo em que o mundo é ao mesmo tempo tematizado e interpretado, em que o significante nunca se separa do signo que liberta, mas o retoma sempre ao mesmo tempo que expõe. Pois este auxílio sempre prestado à palavra que põe as coisas é a essência única da linguagem.

A significação dos seres manifesta-se não na perspectiva da finalidade, mas na da linguagem. Uma relação entre termos que resistem à totalização, que se dispensam da relação ou que a precisam — só é possível como linguagem. A resistência de um termo ao outro não se deve aqui ao resíduo obscuro e hostil da alteridade, mas, pelo contrário, ao inesgotável acréscimo de atenção que a palavra, sempre docente, me presta. A palavra é sempre, de facto, uma retomada do que foi simples sinal lançado por ela, promessa sempre renovada de esclarecer o que foi obscuro na palavra.

Ter um sentido é situar-se em relação a um absoluto, isto é, vir da alteridade que não se assimila na sua percepção. Uma tal alteridade só é possível como uma abundância miraculosa, acréscimo inesgotável de atenção que surge no esforço sempre recomeçado da linguagem em ordem a clarificar a sua própria manifestação. Ter um sentido é ensinar ou ser ensinado, falar ou poder ser dito.

Na perspectiva da finalidade e da fruição, a significação só aparece no trabalho que a fruição impedida supõe. Mas a fruição impedida, por si própria, não geraria nenhuma significação, mas apenas o sofrimen-

to, se não tivesse lugar num mundo de objectos, isto é, num mundo em que ecoou a palavra.

A função de origem não se reduz a um *fim* que, num sistema de referência, se referiria a si (como o para si da consciência). Começo e fim não são conceitos últimos no mesmo sentido. O «para si» fecha-se sobre si e, uma vez satisfeito, perde toda a significação. A quem o aborda, apresenta-se tão enigmático como qualquer outra aparição. É origem — o que traz a chave do seu enigma — o que traz a sua palavra. A linguagem tem de excepcional o facto de assistir à sua manifestação. A palavra consiste em explicar-se sobre a palavra, em ser ensinamento. A aparição é uma forma fixa da qual alguém já se retirou, ao passo que na linguagem se realiza o afluxo ininterrupto de uma presença que rasga o véu inevitável da sua própria aparição, plástica como toda a aparição. A aparição revela e esconde, a palavra consiste em sobrepujar, numa franqueza total, sempre renovada, a dissimulação inevitável de toda a aparição. Por isso mesmo se dá um sentido — uma orientação — a todo o fenómeno.

O começo do próprio saber só é possível se se quebrar o enfeitiçamento e o equívoco permanente de um mundo onde toda a aparição é dissimulação possível, onde falta o início. A palavra introduz um princípio nesta anarquia. A palavra desenfeitiça porque, nela, o ser falante garante a sua aparição e socorre-se, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nesta *assistência*. A palavra que já desponta no rosto que me vê olhar introduz a franqueza primeira da revelação. Em relação a ela, o mundo orienta-se, isto é, ganha uma significação. Relativamente à palavra, ele começa e isso não equivale à fórmula: o mundo desemboca nela. Ele é *dito* e, portanto, pode ser tema, pode ser proposto. A entrada dos seres numa proposição constitui o acontecimento original da sua *tomada de significação* a partir da qual se levantará a possibilidade da sua expressão, também ela algorítmica. A palavra é assim a origem de toda a significação — dos instrumentos e de todas as obras humanas — porque, por meio dela, o sistema de reenvios a que se reduz toda a significação recebe o princípio do seu próprio funcionamento, a sua chave. Não é a linguagem que seria modalidade do simbolismo, todo o simbolismo se refere já à linguagem.

### *e) Linguagem e atenção*

Assistência do ser à sua presença — a palavra é ensinamento. O ensino não transmite simplesmente um conteúdo abstracto e geral, já comum a mim e a Outrem. Não assume apenas uma função, no fim de



contas, subsidiária, de fazer um espírito dar à luz, já portador do seu fruto. A palavra só instaura a comunidade *dando*, apresentando o fenómeno como dado, e dá tematizando. O dado é próprio de uma frase. Na frase, a aparição perde a sua fenomenalidade fixando-se como tema; contrariamente ao mundo silencioso, à ambiguidade infinitamente amplificada, à água estagnada, à água que dorme pela mistificação que passa por mistério, a proposição refere o fenómeno ao ente, à exterioridade, ao Infinito do Outro, que o meu pensamento não contém. Em suma, define. A definição, a que situa o objecto no seu género, supõe a definição que consiste em libertar o fenómeno amorfo da sua confusão, para o orientar a partir do Absoluto, sua origem, para o tematizar. Toda a definição lógica — *per genesim* ou *per genus et differentiam specificam* — supõe já essa tematização, a entrada num mundo onde ressoam as frases.

A própria objectivação da verdade remete para a linguagem. O infinito em que toda a definição se decompõe não se define, não se oferece ao olhar, mas assinala-se; não como tema, mas como tematizante, como aquele a partir do *qual* toda a coisa se pode fixar identicamente; mas também se assinala assistindo à obra que o assinala; e não se assinala somente, mas fala, é rosto.

O ensinamento como fim do equívoco ou da confusão é uma tematização do fenómeno. É porque o fenómeno me foi ensinado por aquele que se apresenta em si mesmo — retomando os actos da tematização que são os signos, falando — que, doravante, não sou joguete de uma mistificação, mas considero objectos. A presença de outrem quebra o feitiço anárquico dos factos: o mundo torna-se objecto. Ser objecto, ser tema, é ser aquilo de que posso falar com alguém que atravessou a tela do fenómeno e me associou a ele. Associação cuja estrutura citaremos, estrutura que, como deixámos prever, só pode ser moral, de modo que a verdade se funda na minha relação com o Outro, ou na justiça. Pôr a palavra na origem da verdade é abandonar o desvelamento que supõe a solidão da visão — como tarefa primeira da verdade.

A tematização como obra da linguagem, como uma *acção* exercida pelo Mestre sobre mim, não é uma misteriosa informação, mas o apelo dirigido à minha atenção. A atenção e o pensamento explícito que ela torna possível são a própria consciência e de modo nenhum um simples requinte da consciência. Mas a atenção eminentemente soberana em mim é o que *essencialmente* responde a um apelo. A atenção é atenção a alguma coisa, porque é atenção a alguém. A exterioridade do seu ponto de partida é-lhe essencial, a ela, que é a própria tensão do eu. A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a

ciência. É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois; não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir da qual vem a representação.

*f) Linguagem e justiça*

Mas que significado pode ter: o docente que apela à atenção ultrapassa a consciência? Como é que o docente está fora da consciência que ele ensina? Não lhe é exterior como o conteúdo pensado é exterior ao pensamento que o pensa. A exterioridade do conteúdo pensado, em relação ao pensamento que o pensa, é assumida pelo pensamento e, nesse sentido, não *ultrapassa*a consciência. Nada do que toca o pensamento a pode ultrapassar, tudo se assume livremente. *Nada, a não ser o juiz que julga a própria liberdade do pensamento.* A presença do Mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenómenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objectivo; está pela sua presença em sociedade comigo. A presença do ser no fenómeno que quebra o encanto do mundo enfeitiçado, que profere o *sim* de que o eu é incapaz, que traz a positividade por excelência de Outrem, é *ipso facto* as-sociação. Mas a referência ao começo não é saber do começo. Muito pelo contrário, toda a objectivação se refere já a essa referência. A as-sociação, como experiência por excelência do ser, não desvela. Podemos dizer que ela é desvelamento do que é revelado — experiência de um rosto — mas escamoteia-se assim a originalidade de tal desvelamento. Neste desaparece precisamente a consciência da certeza solitária onde tem lugar todo o saber, mesmo o que se pode ter de um rosto. A certeza assenta, de facto, sobre a minha liberdade e, neste sentido, é solitária. Quer por meio de conceitos *a priori* que me permitem assumir o dado, quer pela adesão da vontade (como em Descartes), é a minha liberdade, finalmente só, que toma a responsabilidade do verdadeiro. A as-sociação, o acolhimento do mestre, é o seu sentido oposto: nela o exercício da minha liberdade é posto em questão. Se chamamos consciência moral a uma situação em que a minha liberdade é posta em questão, associação ou o acolhimento de Outrem é a consciência moral. A originalidade desta situação não está apenas na sua antítese formal em relação à consciência cognitiva. A impugnação de si é tanto mais severa quanto o si se controla já com todo o rigor. Esse afastamento do objectivo à medida que dele nos aproximamos é a vida da consciência moral. O aumento de exigências que eu tenho em



relação a mim próprio agrava o juízo que incide sobre mim, aumenta a minha responsabilidade. É neste sentido muito concreto que o juízo que se faz sobre mim nunca é assumido por mim. Essa impossibilidade de assumir é a própria vida — a essência — da consciência moral. A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho. E a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. Dito ainda de outra maneira, na consciência moral, faço uma experiência que não entra em nenhum quadro *a priori* — uma experiência sem conceito. Toda a outra experiência é conceptual, ou seja, torna-se minha ou diz respeito à minha liberdade. Acabamos de descrever a insaciabilidade essencial da consciência moral, que não compete à ordem da fome ou da saciedade. Foi assim que mais atrás definimos o desejo. A consciência moral e o desejo não são modalidades entre outras da consciência, mas a sua própria condição. São concretamente o acolhimento de Outrem através do seu juízo.

A transitividade do ensino, e não a interioridade da reminiscência, é que manifesta o ser. A sociedade e o lugar da verdade. A relação *moral* com o Mestre que me julga subtende a liberdade da minha adesão ao verdadeiro, assim como a linguagem. Aquele que me fala e que, através das palavras, se propõe a mim conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga; as nossas relações nunca são reversíveis. Esta supremacia coloca-o em si, fora do meu saber e, em relação a esse absoluto, o *dado* ganha um sentido.

A «comunicação» das ideias e a reciprocidade do diálogo escondem já a essência profunda da linguagem. Esta reside na irreversibilidade da relação entre Mim e o Outro, na Mestria do Mestre que coincide com a sua posição de Outro e de exterior. Com efeito, a linguagem só pode falar-se se o interlocutor for o começo do seu discurso, se por conseguinte ele permanecer para além do sistema, se não permanecer *no mesmo plano* que eu. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível.

## D

## SEPARAÇÃO E ABSOLUTO

O Mesmo e o Outro ao mesmo tempo mantêm-se em relação e *dispensam-se* dessa relação, permanecendo absolutamente separados. A ideia do Infinito postula tal separação. Foi posta como a estrutura última do ser, como a *produção* da sua própria infinitude. A sociedade realiza-a *concretamente*. Mas abordar o ser ao nível da separação não será abordá-lo na sua decadência? As posições que acabamos de resumir contradizem o antigo privilégio da unidade, que se afirma de Parménides a Espinosa e Hegel. A separação e a interioridade seriam incompreensíveis e irracionais. O conhecimento metafísico, que liga o Mesmo ao Outro, reflectiria então essa decadência. A metafísica esforçar-se-ia por eliminar a separação, por unir. O ser metafísico deveria absorver o ser um metafísico. A separação de facto, onde a metafísica começa, resultaria de um ilusão ou de uma falta. Etapa que o ser separado percorre no caminho de regresso para a sua fonte metafísica, momento de uma história que se acabará pela união, a metafísica seria uma Odisseia e a sua inquietude, a nostalgia. Mas a filosofia da unidade nunca soube dizer donde vinha a ilusão e a queda acidentais, inconcebíveis no Infinito, no Absoluto e no Perfeito.

Conceber a separação como decadência, ou privação, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela *necessidade*. A necessidade atesta o vazio e a falta no necessitado, a sua dependência em relação ao exterior, a insuficiência do ser necessitado, precisamente porque não possui de todo o seu ser e, por conseguinte, não está *separado*, em rigor de termos. Uma das vias da metafísica grega consistia em procurar o regresso à Unidade, a confusão com ela. Mas a metafísica grega concebe o Bem como separado da totalidade da essência e, desse modo, entrevê (sem qualquer contributo de um pretenso pensamento oriental) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. O Bem é Bem *em si*, e

não em relação à necessidade a que ele faz falta. É um luxo em relação às necessidades. É precisamente por isso que está para além do ser. Quando mais atrás se opôs um desvelamento à revelação onde a verdade se exprime e nos ilumina antes de a procurarmos, a noção do Bem em si foi já retomada. Plotino volta a Parménides, quando representa por meio da emanação e da *descida* a aparição da essência a partir do Uno. Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. É Platão que, ao lado das necessidades cuja satisfação equivale a cumular um vazio, entrevê também aspirações que não são precedidas de sofrimento e de carência e onde reconhecemos o delineamento do Desejo, necessidade de quem não tem falta de nada, aspiração de quem possui inteiramente o seu ser, que vai além da sua plenitude, que tem a ideia do Infinito. O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo — o ensinamento definitivo — não da teologia, mas da filosofia. O paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba — e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude —, numa palavra, o paradoxo da criação, perde a partir daí muito da sua audácia.

Mas, então, é preciso renunciar a interpretar a separação como diminuição pura e simples do Infinito, como uma degradação. A separação em relação ao Infinito, compatível com o Infinito, não é uma simples «queda» do Infinito. Relações *melhores* que as relações que ligam formalmente, no abstracto, o finito ao infinito, as relações do Bem, anunciam-se através de uma aparente diminuição. A diminuição só conta se se retiver da separação (e da criatura), por meio de um pensamento abstracto, a sua finitude, em vez de situar a finitude na transcendência onde ela tem acesso ao Desejo e à bondade. A ontologia da existência humana — a antropologia filosófica — não deixa de parafrasear esse pensamento abstracto ao insistir, com ênfase, na finitude. Na realidade, trata-se de uma ordem em que a própria noção do Bem assume apenas um sentido. Trata-se da sociedade. A relação não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam. Tal relação é Desejo, vida de seres chegados à posse de si próprios. O infinito pensado concretamente, ou seja, a partir do ser separado voltado para ele, *ultrapassa-se*. Por outras palavras, abre para si a ordem do Bem. Ao dizer que o infinito é *pensado* concretamente a partir do ser separado voltado para ele, não se supõe de modo algum como relativo um pensamento que parte do ser separado. A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade, isto é, de uma relação na independência.



O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contracção que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente; inaugura uma sociedade acima da totalidade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contracção criadora do Infinito. O homem resgata a criação. A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma eliminação do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, chamámo-la religião. A limitação do Infinito criador e a multiplicidade são compatíveis com a perfeição do Infinito. Articulam o sentido dessa perfeição.

O infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de um ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal. Na lógica formal, a distinção entre necessidade e Desejo não poderia reflectir-se; nela, o desejo deixa-se sempre verter nas formas da necessidade. De tal necessidade puramente formal vem a força da filosofia parmenidiana. Mas a ordem do Desejo — da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade — afirma-se através da ideia da criação *ex nihilo*. Desvanece-se então o plano do ser necessitado, ávido dos seus complementos, e instaura-se a possibilidade de uma existência sabática em que a existência suspende as necessidades da existência. Com efeito, um ente só é ente na medida em que é livre, ou seja, fora do sistema que supõe dependência. Toda a restrição trazida à liberdade é uma restrição imposta ao ser. Por essa razão, a multiplicidade seria a decadência ontológica de seres que se limitam mutuamente pela sua vizinhança. Desde Parménides através de Plotino, não conseguimos pensar de outro modo. Porque a multiplicidade aparecia-nos unida numa totalidade, cuja multiplicidade só podia ser aparência, aliás inexplicável. Mas é uma multiplicidade não unida em totalidade que exprime a ideia de criação *ex nihilo*. A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como uma parte que dele se separa. A criação *ex nihilo* rompe o sistema, põe um ser fora de todo o sistema, ou seja, onde a sua liberdade é possível. A criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas de uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema. O essencial da existência criada não consiste no carácter limitado do seu ser e a estrutura concreta da criatura não se

deduz da finitude. O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito. Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abre-se precisamente à ideia do Infinito.

O pensamento e a liberdade vêm-nos da separação e da consideração de Outrem — esta tese está nos antípodas do espinosismo.

SECÇÃO II

# INTERIORIDADE E ECONOMIA

# A

# A SEPARAÇÃO COMO VIDA

## 1. *Intencionalidade e relação social*

Ao descrever a relação metafísica como desinteressada, como liberta de toda a participação, errar'amos se nela reconhecêssemos a intencionalidade, a consciência de..., simultaneamente proximidade e distância. O termo husserliano evoca, de facto, a relação com o objecto, com o posto, com o *temático*, ao passo que a relação metafísica não liga um sujeito a um objecto. Não é que o nosso propósito seja anti-intelectualista. Contrariamente aos filósofos da existência, não vamos fundar a relação com o ente considerado no seu ser — e neste sentido absolutamente exterior, isto é, metafísico — sobre o estar no mundo, sobre o *cuidado* e o *fazer* do *Dasein* heideggeriano. O fazer, ou seja, o trabalho, supõe já a relação com o transcendente. Se o conhecimento, sob a forma de acto objectivante, não nos parece ao nível da relação metafísica, não é porque a exterioridade contemplada como objecto — o tema — se afaste do sujeito à velocidade das abstracções; é, pelo contrário, porque não se afasta dele suficientemente. A contemplação de objectos permanece muito próxima da acção, dispõe do seu tema e lança-se, por conseguinte, num plano em que um ser acaba por limitar outro. A metafísica aborda sem tocar. A sua *maneira* não é acto, mas relação social. Defendemos que a relação social é, no entanto, a experiência por excelência. Coloca-se, de facto, perante o ente que se exprime, ou seja, permanece em si. Ao distinguir acto objectivante e metafísica, não nos encaminhamos para a denúncia do intelectualismo, mas para o seu desenvolvimento muito rigoroso, se é que é verdade, em todo o caso, que o intelecto deseja o ser em si. Será, portanto, necessário mostrar a diferença que separa as relações análogas da transcendência e as da própria transcendência. Estas conduzem ao Outro, cuja maneira a ideia do Infinito nos permitiu fixar. Aquelas — e o acto

objectivante entre elas, ainda que se apoiem na transcendência — permanecem no Mesmo.

A análise das relações que se produzem dentro do Mesmo — à qual é consagrada a presente secção — descreverá na realidade o intervalo da separação. O delineamento formal da separação não é o de toda a relação, simultaneidade da distância entre os termos e da sua união. Na separação, a união dos termos mantém a separação num sentido eminente. O ser, na relação, dispensa-se da relação, é absoluto na relação. A sua análise concreta, a efectuada por um ser que a completa (e que não cessa de levar a cabo ao analisá-la), reconhecerá a separação como vida interior, ou como psiquismo. Já o apontámos. Mas a interioridade aparecerá, por sua vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia. O psiquismo e as perspectivas que ele abre mantêm a distância que separa o metafísico do Metafísico e a sua resistência à totalização.

## 2. *Viver de... (fruição). A noção de realização*

Vivemos de «boa sopa», de ar, de luz, de espectáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. ... Não se trata de objectos de representações. Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é «meio de vida», como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. Elas são sempre, numa certa medida — e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também — objectos de prazer, que se oferecem ao «gosto», já adornadas, embelezadas. Além disso, enquanto o recurso ao instrumento supõe a finalidade e marca uma dependência em relação ao outro, viver de... delineia a própria independência, a independência da fruição e da sua felicidade, que é o desenho original de toda a independência.

Inversamente, a independência da felicidade depende sempre de um conteúdo: é a alegria ou o esforço de respirar, de olhar, de alimentar-se, de trabalhar, de manejar o martelo e a máquina, etc. A dependência da felicidade em relação ao conteúdo não é, no entanto, a do efeito em relação à causa. Os conteúdos de que vive a vida nem sempre lhe são indispensáveis para a manutenção dessa vida, como meios ou como o carburante necessário ao «funcionamento» da existência. Ou, pelo menos, não são vividos como tais. Com eles, morremos e,



por vezes, preferimos morrer do que passar sem eles. Contudo, o «momento» de restauração está fenomenologicamente incluído no facto de se alimentar, por exemplo, é mesmo o seu essencial sem que, para disso nos darmos conta, tenhamos de recorrer a qualquer conhecimento de fisiologista ou de economista. O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida — vê-lo-emos — como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo o prazer é, neste sentido, alimentação. A fome é a necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido precisamente, *viver de...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida. Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos directos. E o acto de viver os conteúdos é, *ipso facto*, conteúdo da vida. A relação com o complemento directo do verbo existir, tomado transitivo (a partir dos filósofos da existência), assemelha-se, na realidade, à relação com o alimento em que há, ao mesmo tempo, relação com um objecto e relação com essa relação, que também alimenta e enche a vida. Não se existe apenas na sua dor ou na sua alegria, existe-se a partir de dores e de alegrias. A maneira de o acto se alimentar da sua própria actividade é precisamente a fruição. Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele. Sem dúvida, é preciso ganhar o seu pão e é necessário alimentar-se para ganhar o pão; de maneira que o pão que como é também aquilo pelo que ganho o meu pão e a minha vida. Mas se como o meu pão para trabalhar e viver, vivo *do* meu trabalho e *do* meu pão. O pão e o trabalho não me divertem, no sentido pascaliano, pelo facto nu da existência, nem ocupam o vazio do meu tempo: a fruição é a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida — ela abraça-os. A vida que eu ganho não é uma *nua* existência; é uma vida de trabalho e de alimentos; são conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a «ocupam», que a «divertem», dos quais ela é fruição. Ainda que o conteúdo da vida assegure a minha vida, o meio é logo procurado como fim e a prossecução do fim torna-se, por sua vez, fim. As coisas são assim sempre mais do que o estritamente necessário, fazem a graça da vida. Vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência; mas também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida. É para este segundo sentido do «viver do trabalho» que remete o primeiro — se as coisas estiverem no seu lugar. O objecto visto ocupa a vida enquanto objecto, mas a visão do objecto faz a «alegria» da vida.

Não é que haja aí visão da visão: a relação da vida com a sua própria dependência em relação às coisas é fruição, a qual, como felicidade, é independência. Os actos da vida não são direitos e como que esticados para a sua finalidade. Vivemos na consciência da consciência, mas esta consciência da consciência não é reflexão. Não é saber, mas prazer e, como diremos em seguida, o próprio egoísmo da vida.

Dizer que vivemos de conteúdos não é, pois, afirmar que recorremos a eles como às condições de assegurar na nossa vida, encarando-a como facto nu de existir. O facto nu da vida nunca é nu. A vida não é vontade nua de ser, *Sorge* ontológico desta vida. A relação da vida com as próprias condições da sua vida torna-se alimento e conteúdo dessa vida. A vida é *amor da vida*, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol. Distintos da minha substância, mas constituindo-a, esses conteúdos constituem o preço da minha vida. Reduzida à pura e nua existência, como a existência das sombras que nos infernos visita Ulisses, a vida dissolve-se em sombra. A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade.

Se «viver *de*...» não é simplesmente representação de alguma coisa, «viver de...» não entra nas categorias de actividade e de potência, determinantes para a ontologia aristotélica. O acto aristotélico equivalia ao ser. Colocado num sistema de fins e de meios, o homem actualiza-se saindo *pelo acto* dos seus limites aparentes. Como toda a outra natureza, a natureza humana realizava-se, isto é, tornava-se inteiramente ela própria, funcionando, pondo-se em relação. Todo o ser é exercício de ser, e a identificação do pensamento com o acto não é, pois, metafórica. Se o viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de actos — e do próprio acto de ser — tal como vivemos de ideias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que* vivo. Relacionamo-nos com isso com uma relação que não é nem teórica, nem prática. Por detrás da teoria e da prática, há a fruição da teoria e da prática: egoísmo da vida. A relação última é fruição, *felicidade*.

O prazer não é um estado psicológico entre outros, tonalidade afectiva da psicologia empirista, mas o próprio estremecimento do eu. Mantemo-nos sempre no segundo grau que, entretanto, não é ainda o da reflexão. A felicidade em que já nos movemos pelo simples facto



de viver está, de facto, sempre para além do ser onde as coisas são talhadas. É ponto de chegada, mas onde a lembrança da aspiração confere a tal resultado o carácter de realização, que vale *mais* do que a ataraxia. O puro existir é ataraxia, a felicidade é realização. A fruição é feita da recordação da sede, é saciedade. É acto que se recorda da sua «potência». Não exprime, como pretendia Heidegger, o modo da minha implantação — a minha *disposição* — no ser, o tónus da minha conservação. Não é a minha manutenção no ser, mas já a ultrapassagem do ser; o próprio ser «chega» àquele que pode procurar a felicidade, como uma glória nova acima da substancialidade; o próprio ser é um conteúdo que faz a felicidade ou a infelicidade de quem não realiza apenas a sua natureza, mas procura no ser um triunfo inconcebível na ordem das substâncias. Estas são apenas o que são. A independência da felicidade distingue-se, pois, da independência que, para os filósofos, a substância possui. Como se, além da plenitude do ser, o ente pudesse ter pretensões a um triunfo novo. E, claro, podem objectar-nos que só a imperfeição do existir de que um ente dispõe torna esse triunfo possível e precioso, e que ele só coincide com a plenitude do existir. Mas diremos então que a possibilidade estranha de um ser incompleto é já abertura da ordem da felicidade e o preço da promessa de independência, mais alto que a substancialidade.

A felicidade é condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anónimo — onde fim e começo não têm sentido — um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição.

Platão fala da alma que se regala com verdades(1). Distingue, no pensamento racional em que se manifesta a soberania da alma, uma relação com o objecto, que não é apenas contemplativa, mas confirma o Mesmo do pensante, na sua soberania. Do prado que se encontra na planície da verdade «provém precisamente o pasto que, como é sabido, convém ao que há na alma de mais profundo, exactamente porque é disso que se alimenta a natureza dessa plumagem de asas, a que a alma deve a sua leveza»(2). O que permite à alma elevar-se à verdade é alimentado pela verdade. Opomo-nos em todo este livro à analogia total entre verdade e alimento, precisamente porque o Desejo metafísico

(1) *Fedro*, 246 e.
(1) *Fedro*, 248 b — c.

está acima da vida e não pode aí falar-se de saciedade. Mas a imagem platónica descreve, para o pensamento, a própria relação que a vida realizará, na qual a ligação aos conteúdos que a preenchem lhe fornece um supremo conteúdo. O consumo dos alimentos é a alimentação da vida.

## 3. *Fruição e independência*

Dissemos que *viver de alguma coisa* não equivale a beber energia vital em algum lado. A vida não consiste em procurar e em consumir os carburantes fornecidos pela respiração e pelo alimento, mas, se assim se pode dizer, em consumir alimentos terrestres e celestes. Se depende assim do que não é ela, tal dependência tem a sua contrapartida, que acaba por anulá-la. Aquilo de que vivemos não nos escraviza, antes é objecto da nossa fruição. A necessidade não poderá interpretar-se como simples falta, apesar da psicologia feita por Platão, nem como pura passividade, apesar da moral kantiana. O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades. O paradoxo do «viver de alguma coisa» ou, como diria Platão, a loucura desses prazeres, reside precisamente numa complacência em relação àquilo de que a vida depende. Não domínio de uma parte e dependência da outra, mas domínio nessa dependência. É, talvez, a própria definição da complacência e do prazer. Viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta. A necessidade — Vénus vulgar — é também, num certo sentido, filha de πόρος e de πενία — é a πενία como fonte de πόρος, contrariamente ao desejo, que é a πενία do πόρος. O que lhe falta é fonte de plenitude e de riqueza. Dependência feliz, a necessidade é susceptível de satisfação como um vazio que se preenche. De fora, a fisiologia ensina-nos que a necessidade é uma falta. O facto de o homem poder ser feliz com as suas necessidades indica que o plano fisiológico é transcendido pela necessidade humana, que, a partir da necessidade, estamos fora das categorias do ser. Ainda que, na lógica formal, a estrutura da felicidade — independência pela dependência, ou eu, ou criatura humana — não possa transparecer, sem contradição.

Necessidade e fruição não podem ser recobertos por noções de actividade e de passividade, ainda que se confundissem na noção de liberdade finita. A fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afectividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade. O



sofrimento é uma falta da felicidade e não é exacto dizer que a felicidade é uma ausência de sofrimento. A felicidade não é feita de uma ausência de necessidades cuja tirania e carácter imposto se denuncia, mas satisfação de todas as necessidades. É que a privação da necessidade não é uma privação qualquer, mas a privação num ser que conhece o excedente da felicidade, a privação num ser cumulado. A felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades, alma castrada. E porque a vida é felicidade, é pessoal. A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação atéia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstracto, mas a existência em si de um eu autóctone. A alma não é, como em Platão, o que «cuida de tudo o que é desprovido de alma»(1), habita sem dúvida no que não é ela, mas é pela habitação no «outro» (e não logicamente, por oposição ao outro) que a alma adquire a sua identidade.

## 4. *A necessidade e a corporeidade*

Se a fruição é a própria contracorrente do Mesmo, não é ignorância do outro, mas a sua exploração. A alteridade do outro que é o mundo é sobrepujada em nome da necessidade de que se lembra e se inflama o prazer. A necessidade é o primeiro movimento do Mesmo; sem dúvida, a necessidade é também uma dependência em relação ao outro, mas é uma dependência através do tempo, dependência que não é uma traição instantânea do Mesmo, mas uma suspensão ou um adiamento da dependência e, assim, a possibilidade, pelo trabalho e pela economia, de quebrar a própria ponta da alteridade de que depende a necessidade.

Platão, ao denunciar como ilusórios os prazeres que acompanham a satisfação das necessidades, fixou a noção negativa de necessidade, que seria um *menos*, uma falta que a satisfação cumularia. A essência da necessidade seria visível na necessidade de coçar-se na sarna, na doença. Será preciso deter-se numa filosofia da necessidade que a aprisiona na pobreza? A pobreza é um dos perigos que a liberdade do homem corre, ao romper com a condição animal e vegetal. O essencial da necessidade está nessa ruptura, apesar do risco. Conceber a necessi-

(1) *Fedro*, 246 b.

dade como simples privação é captá-la no seio de uma sociedade desorganizada, que não lhe deixa nem tempo, nem consciência. A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende — é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contactos imediatos e incessantes, está à distância. Tal distância pode converter-se em tempo e subordinar um mundo ao ser liberto, mas necessitado. Há aqui uma ambiguidade, de que o corpo é a própria articulação. A necessidade animal está liberta da dependência vegetal, mas essa libertação é dependência e incerteza. A necessidade de uma fera é inseparável da luta e do medo. O mundo exterior de que se libertou continua a ser uma ameaça. Mas a necessidade é também o tempo do trabalho: relação com um outro que franqueia a sua alteridade. Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo — todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anónimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação. Voltaremos ao assunto mais adiante.

Por conseguinte, tendo reconhecido as suas necessidades como necessidades materiais, isto é, como capaz de se satisfazer, o eu pode voltar-se para aquilo que não lhe falta. Distingue o material do espiritual, abre-se ao Desejo. O trabalho requer, no entanto, já o discurso e, consequentemente, a altura do Outro irredutível ao Mesmo, a presença de Outrem. Não há religião natural; mas o egoísmo humano sai já da pura natureza *pelo corpo humano levantado de baixo para o alto*, empenhado no *sentido da altura. Ele não é a sua ilusão empírica, mas a produção ontológica e o testemunho inapagável.* O «posso» procede dessa altura.

Note-se ainda a diferença entre necessidade e Desejo. Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro. No Desejo, não se morde no ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas perante mim. É que o tempo que a necessidade supõe é-me fornecido



pelo Desejo. A necessidade humana assenta já no Desejo. A necessidade tem assim tempo de transformar o *outro* em *mesmo*, trabalhando. Existo como corpo, ou seja, como enaltecido, órgão que poderá captar e, consequentemente, colocar-se, no mundo de que dependo, perante fins tecnicamente realizáveis. Nem tudo está, pois, realizado desde já, feito desde já, para um corpo que trabalha — e é assim que ser corpo é tempo no meio dos factos, ser *eu* vivendo ao mesmo tempo e no *outro*.

Revelação da distância, revelação ambígua, porque o tempo de uma assentada destrói a felicidade instantânea e permite superar a fragilidade assim descoberta. E é a relação com o Outro — que se inscreve no corpo como sua elevação — que torna possível a transformação da fruição em consciência e trabalho.

## 5. *Afectividade como ipseidade do Eu*

Entrevemos uma possibilidade de tornar inteligível a unicidade do eu. A unicidade do Eu traduz a separação. A separação por excelência é solidão e a fruição — felicidade ou infelicidade —, o próprio isolamento.

O eu não é único como a Torre Eiffel ou a Joconda. A unicidade do eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em exsitir sem ter género, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral. A recusa do conceito não é uma resistência que opõe à generalização o τόδε τι, o qual se encontra no mesmo plano que o conceito, e pelo qual o conceito se define, como por um termo antitético. A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo — é interioridade. Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interioridade. Está em sua casa. O eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente outro. É solidão por excelência. O segredo do eu garante a discrição da totalidade.

A estrutura, logicamente absurda, da unicidade, esta não-participação no género, é o próprio egoísmo da felicidade. A felicidade basta-se, na sua relação com o «outro» dos alimentos; basta-se mesmo *por causa* da relação com o Outro — consiste em satisfazer as suas carências e não em eliminá-las. A felicidade basta-se pelo «não bastar-se» da necessidade. A falta da fruição, que Platão denunciava, não compromete o instante da suficiência. A oposição do efémero e do eterno não dá o verdadeiro sentido da suficiência. Esta é a própria con-

tracção do ego. É uma existência *para si*, mas não, inicialmente, em vista da sua existência, nem como representação de si por si-mesmo. É para si, como na expressão «cada um para si»; para si, como é para si «barriga vazia não tem ouvidos», capaz de matar por um pedaço de pão; para si, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha. A suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo a que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de facto, o *suporte* da fruição. A estrutura «intencional» é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contracção do sentimento, o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delineia: o centro da curva faz parte da curva. É precisamente como «enrolamento», como movimento para si, que tem lugar a fruição. E compreende-se agora em que sentido pudemos dizer atrás que o eu é uma apologia — é pela felicidade constitutiva do seu próprio egoísmo que o eu falante litiga, sejam quais forem as transfigurações que o egoísmo receber da palavra.

A ruptura da totalidade que se realiza pela fruição da solidão — ou pela solidão da fruição — é radical. Quando a presença crítica de Outrem puser em questão o egoísmo, não destruirá a sua solidão. A solidão reconhecer-se-á na preocupação do *saber* que se formula como um problema de origem (inconcebível numa totalidade), ao qual a noção de causalidade não pode trazer solução, dado que se trata precisamente de um *si-mesmo*, de um ser absolutamente isolado, cuja causalidade comprometeria o isolamento, restituindo-o a uma série. A noção de criação é a única que estará à medida de uma tal questão envolvendo ao mesmo tempo a novidade absoluta do eu e a sua ligação a um princípio, o seu questionamento. A solidão do sujeito reconhecer-se-á também na bondade em que desemboca a apologia.

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percepcionada não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade — não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia — é a exaltação do *ente*, sem mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da «compreensão do ser» ou da ontologia. Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um «acima do ser». O ente é «autónomo» em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem.



O eu identificado com a razão — como poder de tematização e de objectivação — perde a sua própria ipseidade. Representar-se é esvaziar-se da sua substância subjectiva e insensibilizar a fruição. Ao imaginar esta anestesia sem limites, Espinosa faz desvanecer a separação. Mas a alegria da coincidência intelectual e a liberdade dessa obediência marcam uma linha de clivagem na unidade assim conquistada. A razão torna possível a sociedade humana, mas uma sociedade cujos membros não fossem mais do que razões dissipar-se-ia como sociedade. De que é que um ser inteiramente racional poderia falar a outro ser inteiramente racional? Não tendo a razão plural, como é que se distinguiriam as numerosas razões? Como é que seria possível o reinado kantiano de fins, se os seres racionais que o compõem não tivessem conservado como princípio de individuação a sua exigência de felicidade, miraculosamente salvo do naufrágio da natureza sensível? O eu em Kant encontra-se nessa necessidade de felicidade.

Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu, ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela.

## 6. *O eu da fruição não é nem biológico nem sociológico*

A individuação pela felicidade individua um «conceito», cuja compreensão e extensão coincidem. A individuação do conceito pela identificação de si constitui o conteúdo desse conceito. A noção de pessoa separada, que abordámos na descrição da fruição e que se coloca na independência da felicidade — distingue-se da noção de pessoa tal como a filosofia da vida ou da raça a forja. Na exaltação da vida biológica, a pessoa surge como produto da espécie ou da vida impessoal que recorre ao indivíduo para assegurar o seu triunfo impessoal[1]. A

(1) Cf., por exemplo, Kurt Schilling — «Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie», in *Rechtwissenschaftliche Grundrisse*, herausgegeben von Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag Berlin 1939. Individualidade e socialidade seriam, segundo este livro, típicas da filosofia racista, acontecimentos da vida que precedem os indivíduos e os criam para melhor se adaptar, para poder viver. O conceito da felicidade, com o que ele evoca de individual, está ausente nesta filosofia. A miséria — *Not* — é o que ameaça a vida. O Estado não é mais do que uma organização dessa multiplicidade para tornar a vida possível. A pessoa permanece até ao fim — mesmo como pessoa do chefe — ao serviço da vida e da criação da vida. O princípio próprio da personalidade nunca é fim.

unicidade do eu, o seu estatuto de indivíduo sem conceito, desapareceria na *participação* naquilo que o ultrapassa.

O patético do liberalismo, que por um lado tocamos, consiste em promover uma pessoa enquanto ela mais nada representa, ou seja, é precisamente um «si». Portanto, a multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem o seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao outro. Se fosse inteiramente visível de fora, se o ponto de vista exterior se abrisse para a realidade última da multiplicidade, esta constituiria uma totalidade na qual os indivíduos participariam. O elo entre as pessoas não teria preservado a multiplicidade da adição. Para manter a multiplicidade, é preciso que a relação que vai de mim a Outrem — atitude de uma pessoa em relação a outra — seja mais forte do que a significação formal da conjunção em que toda a relação corre o risco de se degradar. Essa maior força afirma-se concretamente no facto de a relação que vai de Mim ao Outro não se deixar englobar numa rede de relações visível a um terceiro. Se o elo de Mim ao Outro se deixasse captar inteiramente de fora, eliminaria no olhar que o abrangeria a própria multiplicidade, ligada por esse elo. Os indivíduos apareceriam como participando na totalidade: outrem reduzir-se-ia a um segundo exemplar do eu — ambos englobados pelo mesmo conceito. O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize um pluralismo em si, que a lógica formal não pode reflectir, é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem (atitude já *qualificada* como amor ou ódio, como obediência ou ordem, como aprendizagem ou ensino, etc. ...), que não seria uma espécie da relação em geral; o que significa que o movimento de mim para o outro não poderia oferecer-se como tema a um olhar objectivo liberto desse afrontamento do Outro, a uma reflexão. O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas que *encaro* a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para reflectir sobre os seus termos. A sexualidade fornece o exemplo dessa relação, realizada antes de ser reflectida: o outro sexo é uma alteridade que um ser apresenta como essência e não como o avesso da sua identidade, mas não pode estigmatizar um eu assexuado. Outrem como mestre pode servir-nos também de exemplo de uma alteridade que não subsiste apenas em *relação* a mim, que, pertencendo embora à essência do Outro, só é no entanto visível a partir de um eu.



## B

# FRUIÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Aquilo de que vivemos e fruímos não se confunde com a própria vida. Como pão, ouço música, sigo o curso das minhas ideias. Se vivo a minha vida, a vida que eu vivo e o facto de a viver permanecem entretanto distintos. Ainda que seja verdade que a própria vida se torna contínua e essencialmente o seu próprio conteúdo.

Poder-se-á precisar tal relação? A fruição como modo de a vida se relacionar com os seus conteúdos não será uma forma da intencionalidade tomada no sentido husserliano do termo, numa acepção muito ampla, como facto universal da existência humana? Cada momento da vida (consciente e mesmo inconsciente, tal como a consciência a descobre), está em relação com um *outro* que não esse mesmo momento. Conhece-se o ritmo segundo o qual essa tese é exposta: toda a percepção é percepção do percebido, toda a ideia, ideia de um *ideatum*, todo o desejo, desejo de um desejado, toda a emoção, emoção de algo emocionante; mas todo o obscuro pensamento do nosso ser se orienta também para *qualquer coisa*. Todo o presente na sua nudez temporal tende para o futuro e regressa ao passado ou retoma o passado — é prospecção e retrospecção. Contudo, a partir da primeira exposição da intencionalidade, como de uma tese filosófica, aparecia o privilégio da representação. A tese segundo a qual toda a intencionalidade é, ou uma representação, ou fundada numa representação, domina as *Logische Untersuchungen* e aparece sempre como uma obsessão em toda a obra ulterior de Husserl. Qual é a relação entre a intencionalidade teorética do acto objectivante, como Husserl o denomina, e a fruição?

## 1. *Representação e constituição*

Para responder, tentaremos seguir o movimento próprio da intencionalidade objectivante.

A intencionalidade é um momento necessário do acontecimento da separação em si, que descrevemos nesta secção e que se articula a par-

tir da fruição na permanência e na posse(1). A possibilidade de se apresentar e a tentação de idealismo que daí decorre beneficiam já, sem dúvida, da relação metafísica e da relação com o absolutamente Outro, mas atestam a separação dentro dessa mesma transcendência (sem, no entanto, se reduzir a um eco da transcendência). Vamos primeiro descrevê-la separando-a das suas fontes. Tomada em si mesma, de algum modo desenraizada, a representação parece orientar-se num sentido oposto ao da fruição e permitir-nos-á mostrar, por oposição, o delineamento «intencional» da fruição e da sensibilidade (embora a representação seja na realidade urdida com isso e repita o seu acontecimento que é separação).

A tese husserliana sobre o primado do acto objectivante — onde se viu a ligação excessiva de Husserl à consciência teorética e que serviu de pretexto a todos os que acusavam Husserl de intelectualismo — como se isso fosse uma acusação! — leva à filosofia transcendental, à afirmação — tão surpreendente após os temas realistas que a ideia da intencionalidade parecia abordar — de que o objecto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência, como «sentido» emprestado por ela, como resultado da *Sinngebung*. O objecto da representação distingue-se do acto da representação — eis a afirmação fundamental e a mais fecunda da fenomenologia husserliana à qual nos apressamos a dar um alcance realista. Mas a teoria das imagens mentais, a confusão entre o acto e o objecto da consciência que ela denuncia, assentará unicamente numa falsa descrição da consciência, inspirada pelos preconceitos de um atomismo psicológico? Num certo sentido, o objecto da representação é, de facto, interior ao pensamento: cai, apesar da sua independência, sob a alçada do pensamento. Não é à ambiguidade berkeleyana do senciente e do sentido no seio da sensação que aludimos, e não limitamos a nossa reflexão aos objectos ditos sensíveis. Trata-se, pelo contrário, daquilo que, segundo a terminologia cartesiana, se torna ideia clara e distinta. Na clareza, um objecto, à primeira vista exterior, *dá-se*, ou seja, entrega-se a quem o encontra como se tivesse sido inteiramente determinado por ele. Na clareza, o ser exterior apresenta-se como obra do pensamento que o recebe. A inteligibilidade, caracterizada pela clareza, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência de ser exterior se desvanece no objecto. Este domínio é total e como que criador; efectua-se como uma doação de sentido: o objecto da representação reduz-se a noemas. O inteligível é precisamente o que de todo se reduz aos noemas, reduzindo-se todas as suas relações com a inteligência àquelas que a luz instaura. Na inteligibilidade da representação, apaga-se a distinção entre mim e o objecto — entre interior e exterior. A ideia clara e distinta de Descartes manifesta-se como verdadeira e como que inteiramente imanente ao pensamento: inteiramente presente — sem nada de clandestino e em que a própria novidade não tem mistério. Inteligibilidade e representação são noções equivalentes: uma exterioridade que entrega ao pensamento na clareza e sem impudor todo o seu ser, ou seja, totalmente presente sem que, com razão, nada choque o pensamento, sem que nunca o pensamento se sinta indiscreto. A clareza é o desaparecimento daquilo que poderia chocar. A inteligibilidade, o próprio facto da representação é, para o Outro, a possibilidade de se determinar pelo Mesmo, sem determinar o Mesmo, sem nele introduzir alteridade, exercício livre do Mesmo. Desaparecimento, no Mesmo, do eu oposto ao não-eu.

A representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. A relação intencional da representação distingue-se de toda a relação — causalidade mecânica, ou relação analítica ou sintética do formalismo lógico, de uma intencionalidade inteiramente diferente da representativa — no seguinte: o Mesmo está nela em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro. Sem dúvida, a representação é foco de verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objecto que se apresenta ao pensante determina o pensante. Mas determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele; de tal maneira que o pensante que se sujeita ao pensado o faz de «boa vontade», como se o objecto tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento.

Enquanto toda a actividade, de uma ou de outra maneira, se clarifica por uma representação, avança-se, pois, assim num terreno já familiar — a representação é um movimento que parte do Mesmo sem que o preceda qualquer batedor. «A alma é alguma coisa de divinatório»(1), segundo a expressão de Platão. Há uma liberdade absoluta, criadora, anterior ao aventuroso cometimento da mão(2) que se arrisca em direcção ao objectivo que persegue, porque, para ela, pelo menos a visão desse objectivo já abriu uma passagem, já se projectou. A representação é o próprio projecto, como inventando o objectivo que,

(1) Ver mais adiante, Secção III, D.



(1) *Fedro*, 242 c.
(2) Cf. mais adiante, Secção III, D, 5.

nos actos ainda tacteantes, se oferecerá como que conquistado *a priori*. O «acto» da representação diante de si não descobre propriamente nada.

A representação é espontaneidade pura, embora aquém de toda a actividade. De maneira que a exterioridade do objecto representado se apresenta à reflexão como o sentido que o sujeito representante empresta a um objecto, ele próprio redutível a uma obra de pensamento.

Sem dúvida, o eu que pensa a soma dos ângulos de um triângulo é também determinado por esse objecto. É precisamente quem pensa a soma e não aquele que pensa o peso atómico. É determinado pelo facto de ter passado pelo pensamento da soma dos ângulos, quer dele se lembre, quer o tenha já esquecido. É o que aparecerá ao historiador, para quem o eu que se representa é já um representado. No próprio momento da representação, o eu não é *marcado* pelo passado, mas *utiliza-o* como um elemento representado e objectivo. Ilusão? Ignorância das suas próprias implicações? A representação é a força de uma tal ilusão e de tais esquecimentos. A representação é puro presente. A posição de um puro presente sem ligação, mesmo tangencial com o tempo, é a maravilha da representação. Vazio do tempo que se interpreta como eternidade. E, certamente, o eu que conduz os seus pensamentos *devém* (ou, mais exactamente, envelhece) no tempo em que se desenrolam os seus pensamentos sucessivos, através dos quais pensa no presente. Mas o devir no tempo não aparece no plano da representação: a representação não comporta nenhuma passividade. O Mesmo que se refere ao Outro rejeita o que é exterior ao seu próprio instante, à sua própria identidade, para reencontrar no instante, que a nada se deve — pura gratuitidade — tudo o que tinha sido rejeitado, como «sentido emprestado», como noema. O seu primeiro movimento é negativo: consiste em reencontrar em si e em esgotar o sentido de uma exterioridade, precisamente convertível em noemas. Tal é o movimento da εποχή husserliana, característico, falando em sentido estrito, da representação. A sua própria possibilidade define a representação.

O facto de, na representação, o Mesmo definir o Outro sem por ele ser determinado justifica a concepção kantiana da unidade da apercepção transcendental que permanece forma vazia dentro da sua obra de síntese. Longe de nós o pensamento de partir da representação como de uma condição não-condicionada! A representação está *ligada* a uma «intencionalidade» inteiramente diferente, da qual tentamos aproximar-nos em toda esta análise. E a sua obra maravilhosa de constituição é sobretudo possível na reflexão. É que nós analisámos a representação «desenraizada». A maneira como a representação está ligada a



uma intencionalidade «inteiramente outra» é diferente daquela cujo objecto está ligado ao sujeito ou o sujeito à história.

A liberdade total do Mesmo na representação tem uma condição positiva no Outro que não é um representado, mas Outrem. Retenhamos, para já, que a estrutura da representação como determinação não recíproca do Outro pelo Mesmo é precisamente o facto para o Mesmo de estar presente e, para o Outro, de estar presente no Mesmo. Damos-lhe o nome de o Mesmo porque, na representação, o eu perde precisamente a sua oposição ao seu objecto; ela apaga-se para fazer ressaltar a identidade do eu apesar da multiplicidade dos seus objectos, isto é, precisamente o carácter inalterável do eu. Permanecer o mesmo é representar-se. O «eu penso» é a pulsação do pensamento racional. A identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação. O sujeito que pensa pela representação é um sujeito que escuta o seu pensamento: o pensamento pensa-se num elemento análogo ao som e não à luz. A sua própria espontaneidade é como que uma surpresa para o sujeito, como se o eu surpreendesse o que se fazia a despeito do seu pleno domínio de mim. Esta *genialidade* é a própria estrutura da representação; regresso no pensamento presente ao passado do pensamento, assunção do passado no presente; ultrapassagem do passado e do presente, como na recordação platónica em que o sujeito se eleva ao eterno. O eu particular confunde-se com o Mesmo, coincide com o «demónio» que lhe fala no pensamento e que é o pensamento universal. O eu da representação é a passagem natural do particular ao universal. O pensamento universal é um pensamento na primeira pessoa. É por isso que a constituição, que para o idealismo refaz o universo a partir do sujeito, não é a liberdade de um eu que sobrevive à constituição que permanece livre e como que acima das leis que ele terá constituído. O eu que constitui dissolve-se na obra que ele compreende e entra no eterno. A criação idealista é a representação.

Mas isso só se verifica com o eu da representação — desligado das condições em que ele nasce de modo latente. E a fruição, desligada também das condições concretas, apresenta uma estrutura totalmente diferente, como mostraremos na altura própria. Note-se, para já, a correlação essencial entre inteligibilidade e representação. Ser inteligível é ser representado e, por isso mesmo, ser *a priori*. Reduzir uma realidade ao seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo. O pensamento pensante é o lugar onde se harmonizam, sem contradição, uma identidade total e uma realidade que devia negá-la. A realidade mais pesada, encarada como objecto de um pensamento, gera-se na espontaneidade gratuita de um pensamento que a pensa. Toda a anterioridade do dado

se reduz à instantaneidade do pensamento e surge no presente em simultâneo com ele. Desse modo, ganha um sentido. Representar não é apenas tornar «de novo» presente, é reconduzir ao próprio presente uma percepção actual que se esvai. Representar não é reduzir um facto passado a uma imagem actual, mas trazer à instantaneidade de um pensamento tudo o que dele parece independente. É nisso que a representação é constituinte. O valor do método transcendental e a sua parte de verdade eterna assentam na possibilidade universal de redução do representado ao seu sentido, do ente ao noema, na mais espantosa possibilidade de reduzir ao noema o próprio ser do ente.

## 2. *Fruição e alimento*

A intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende. Ater-se à exterioridade não equivale simplesmente a afirmar o mundo — mas a opor-se-lhe corporalmente. O corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição. O corpo nu e indigente identifica o *centro* do mundo que ele percepciona, mas, *condicionado* pela sua própria representação do mundo, é por isso como que arrancado ao centro donde partia — como uma água brotando de um rochedo que arrastasse esse rochedo. O corpo indigente e nu não é uma coisa entre coisas e que eu «constituo» ou que vejo em Deus em relação com um pensamento; nem instrumento de um pensamento gestual, cuja teoria marcaria simplesmento um limite. O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irredutível a um pensamento, da representação em vida, da subjectividade que representa em vida que é suportada por essas representações e que *delas vive;* a sua indigência — as suas necessidades — afirmam «a exterioridade» como não-constituída, antes de toda a afirmação.

Duvidar que a forma que se perfila no horizonte ou na obscuridade existe, impor a um pedaço de ferro que se apresenta determinada forma para fazer dele uma faca, vencer um obstáculo ou fazer desaparecer um inimigo: duvidar, trabalhar, destruir, matar, estes actos negadores assumem a exterioridade objectiva, em vez de a constituírem. Assumir a exterioridade é entrar com ela numa relação em que o Mesmo determina o outro, ao mesmo tempo que por ele é determinado. Mas o modo como é determinado não nos leva simplesmente à reciprocidade designada pela terceira categoria kantiana da relação. A maneira como o Mesmo é determinado pelo outro e que delineia o plano em que se situam os próprios actos negadores é precisamente a *maneira* designada mais atrás por «viver de...». Realiza-se pelo corpo, cuja essência é *levar a cabo* a minha posição na terra, ou seja, dar-me, se assim se pode dizer, uma visão desde logo suportada pela própria imagem que eu vejo. Pôr-se corporalmente é tocar uma terra, mas de um modo tal que esse toque está já condicionado pela posição, que o pé se instala num real que a acção desenha ou constitui, como se um pintor se apercebesse de que provém do quadro que está a pintar.



A representação consiste na possibilidade de dar conta do objecto, como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema. E isso reduz o mundo ao instante incondicionado do pensamento. O processo da constituição, que tem lugar em todo o lado em que há representação, derruba-se no «viver de...». Aquilo de que vivo não está na minha vida como o representado, que é interior à representação na eternidade do Mesmo ou no presente incondicionado da cogitação. Se se pudesse ainda falar aqui de constituição, seria preciso dizer que o constituído, reduzido ao seu sentido, extravasa aqui o seu sentido, transforma-se dentro da constituição na condição da constituinte ou, mais exactamente, no alimento do constituinte. Este extravasar de sentido pode ser fixado pelo termo alimentação. O excedente de sentido não é, por sua vez, um sentido, simplesmente pensado como condição — o que reduziria o alimento a um correlativo representado. O alimento condiciona o próprio pensamento que o pensaria como condição. Não é que tal condicionamento se constate apenas *a posteriori:* a originalidade da situação está no facto de o condicionamento se produzir dentro da relação de representante a representado, de constituinte a constituído — relação essa que, primeiramente, se encontra em todo o facto de consciência. Comer, por exemplo, não se reduz evidentemente à química da alimentação. Mas comer não se reduz tão-pouco ao conjunto de sensações gustativas, olfactivas, cinésicas e outras que constituiriam a consciência do acto de comer. A mordedura nas coisas que, por excelência, o acto de comer comporta — regula o excedente da realidade do alimento sobre toda a realidade representada, excedente que não é quantitativo, mas que é a maneira como o eu, começo absoluto, se encontra suspenso no não-eu. A corporeidade do ser vivo e a sua indigência de corpo nu e com fome é a realização complementar dessas estruturas (descritas em termos abstractos como afirmação da exterioridade que, no entanto, não é uma afirmação teórica) e como que uma posição assente na terra, que não é a posição de uma massa sobre a outra. Sem dúvida, na satisfação da necessidade, o carácter estranho do mundo que me fundamenta perde a sua alteridade: na saciedade, o real em que eu mordia assimila-se, as forças que estavam no outro tornam-se as *minhas* forças, tornam-se eu (e qual-

quer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento). Pelo trabalho e pela posse, a alteridade dos alimentos entra no Mesmo. Acontece que a relação é aqui fundamentalmente distinta da genialidade da representação, de que falámos mais atrás. Aqui, a relação volta-se como se o pensamento constituinte teimasse no seu jogo, no seu jogo livre, como se a liberdade, enquanto começo presente absoluto, encontrasse uma condição no seu próprio produto, como se esse produto não recebesse o seu sentido de uma consciência que confere um sentido ao ser. O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de «emprestar o sentido» a todas as coisas. Vive enquanto tal contestação. O mundo em que vivo não é apenas o frente a frente ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constituo alimenta-me e embebe-me, é alimento e «meio». A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa.

Se a intencionalidade do «viver de...», que é propriamente a fruição, não é constituinte, então não é mais do que um conteúdo inapreensível, inconcebível, inconvertível em sentido de pensamento, irredutível ao presente e, por conseguinte, irrepresentável; comprometeria a universalidade da representação e do método transcendental. É o próprio movimento da constituição que se inverte. Não é o encontro do irracional que pára o jogo da constituição, o jogo muda de sentido. O corpo indigente e nu é a própria mudança de sentido. Eis aí a profunda intuição de Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras e distintas, referindo-os ao corpo e catalogando-os no útil. Nisso consiste a sua superioridade sobre a fenomenologia husserliana, que não põe qualquer limite à noematização. Um movimento radicalmente diferente do pensamento manifesta-se quando a constituição pelo pensamento acha uma condição no que ela livremente escolheu ou rejeitou, quando o representado se muda em passado que não teria atravessado o *presente* da representação, como um passado absoluto que não recebe o seu sentido da memória.

O mundo de que vivo não se constitui simplesmente no segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções «axiológicas» terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação. O «reviramento» do constituído em condição realiza-se a partir do momento em que abro os olhos: só abro os olhos fruindo desde logo do espectáculo. A objectivação que parte de algum modo do centro



do ser pensante manifesta, desde o seu contacto com a terra, uma excentricidade. O que o sujeito contém como representado é também aquilo que suporta e alimenta a sua actividade de sujeito. O representado, o presente, é *facto* já do passado.

### 3. *O elemento e as coisas, os utensílios*

Mas por que meio o mundo da fruição resiste a uma descrição que tenderia a apresentá-lo como correlativo da representação? A transposição universalmente possível (e de que se alimenta o idealismo filosófico) do vivido em conhecido, fracassaria para o caso da fruição? Em que é que a permanência do homem no mundo de que frui se mantém irredutível e anterior ao conhecimento desse mundo? Porquê enunciar a interioridade do homem no mundo que o condiciona — que o sustenta e o contém? Não equivalerá isso a afirmar a exterioridade das coisas em relação ao homem?

Para dar uma resposta, há que analisar mais de perto a maneira como chegam até nós as coisas de que fruímos. A fruição não as atinge precisamente enquanto coisas. As coisas vêm à representação a partir de um âmago de que elas emergem e para o qual voltam na fruição que delas podemos ter.

As coisas, na fruição, não se afundam na finalidade técnica que as organiza em sistema. Desenham-se num meio onde as vamos buscar. Encontram-se no espaço, no ar, sobre a terra, na rua, no caminho. Meio esse que permanece essencial às coisas, mesmo quando elas se referem à *propriedade*, cujo delineamento mostraremos mais adiante e que constitui as coisas como coisas. O meio não se reduz a um sistema de referências operacionais e não equivale à totalidade do sistema, nem a uma totalidade em que o olhar ou a mão teriam a possibilidade de escolher, virtualidade de coisas que a escolha actualizaria de cada vez. O meio tem uma espessura própria. As coisas referem-se à posse, podem levar-se, são *móveis;* o meio a partir do qual elas me chegam não pode ter herdeiros, fundo ou terreno comum, não-possuível essencialmente por «ninguém»: a terra, o mar, a luz, a cidade. Toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido. Chamamos-lhe o elemental.

O navegador que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mas nem por isso os transforma em coisas. Eles mantêm a indeterminação dos elementos apesar da precisão das leis que os regem, que se podem conhecer e ensinar. O elemento não tem formas que o conte-

nham. Conteúdo sem forma. Ou antes, tem apenas um lado: a superfície do mar e do campo, a frente do vento, o meio sobre o qual essa face se desenha não se compõe de coisas. Desdobra-se na sua própria dimensão: a profundidade, inconvertível em largura ou em comprimento onde se estende a face do elemento. É verdade que a coisa também só se oferece por uma face única; mas podemos dar-lhe a volta e o avesso vale o mesmo que o direito. Todos os pontos de vista se equivalem. A profundidade do elemento prolonga-o e extravia-o na terra e no céu. «Nada acaba, nada começa.»

Falando com rigor, o elemento não tem face. Não é abordável. A relação adequada à sua essência descobre-o precisamente como meio: mergulhamos nele. Sou sempre interior relativamente ao elemento. O homem só venceu os elementos sobrepujando essa interioridade sem saída, pelo domicílio que lhe confere uma extraterritorialidade. Fixa-se no elemental por um lado já apropriado: um campo por mim cultivado, o mar onde pesco ou onde atraco os meus barcos, a floresta onde corto madeira; e todos estes actos, todo este trabalho, se referem ao domícilio. O homem mergulha no elemental a partir do domicílio, apropriação primeira, de que falaremos mais adiante. É *interior* ao que possui, de modo que poderemos dizer que o domicílio, condição de toda a propriedade, torna possível a vida interior. O eu está deste modo em sua casa. Pela casa, a nossa relação com o espaço como distância e como extensão substitui-se ao simples «mergulhar no elemento». Mas a relação adequada com o elemento é precisamente o facto de mergulhar. A interioridade da imersão não se transforma em exterioridade. A qualidade pura do elemento não se prende a uma substância, que lhe serviria de suporte. Mergulhar no elemento é estar num mundo ao invés e, neste caso, o avesso não vale o mesmo que o direito. A coisa patenteia-se-nos pela sua face, como uma solicitação que vem da sua substancialidade, de uma solidez (já suspensa pela posse). Podemos sem dúvida representar-nos o líquido ou o gasoso, como uma multiplicidade de sólidos, mas então abstraímos da nossa presença no seio do elemento. O líquido manifesta a sua liquidez, as suas qualidades sem suporte, os seus adjectivos sem substantivo, na imersão do mergulhador. O elemento oferece-nos como que o avesso da realidade, sem origem num ser, embora oferecendo-se na familiaridade — da fruição — como se nos mantivéssemos nas entranhas do ser. Podemos por isso dizer que o elemento vem até nós de parte nenhuma. A face que ele nos oferece não determina um objecto, que permanece inteiramente anónimo. É vento, terra, mar, céu, ar. A indeterminação não equivale aqui ao infinito que ultrapassa os limites. Precede a distinção do finito e do infinito. Não se trata de um *qualquer coisa*, de um ente que se



manifesta como refractário à determinação qualitativa. A qualidade manifesta-se no elemento como nada determinando.

Por isso, o pensamento não fixa o elemento como um objecto. Mantém-se, pura qualidade, fora da distinção do finito e do infinito. A questão de saber qual é a «outra face» daquilo que nos oferece uma delas não se levanta na relação mantida com o elemento. O céu, a terra, o mar, o vento — bastam-se. O elemento tapa de algum modo o infinito em relação ao qual teria sido necessário pensá-lo e relativamente ao qual o situa, de facto, o pensamento científico, que recebeu de outro lado a ideia do infinito. O elemento separa-nos do infinito.

Todo o objecto se oferece à fruição — categoria universal da empiria — mesmo quando pego num objecto-utensílio, quando o manejo como *Zeug*. O manejo e a utilização de ferramentas, o recurso a toda a panóplia instrumental de uma vida, quer sirva para fabricar outros instrumentos quer para tornar acessíveis as coisas, acaba em fruição. Enquanto material ou apetrechos, os objectos de uso corrente estão subordinados à fruição — o isqueiro ao cigarro que se fuma, o garfo à comida, a taça aos lábios. As coisas referem-se à minha fruição. É a mais banal das verificações que nem sequer as análises da *Zeughaftigkeit* conseguem apagar. A própria posse e todas as relações com as noções abstractas invertem-se em fruição. O cavaleiro avaro de Puchkine frui do facto de possuir a posse do mundo.

Relação última com a plenitude substancial do ser, com a sua materialidade — a fruição abrange todas as relações com as coisas. A estrutura do *Zeug* enquanto *Zeug* e o sistema de referências em que ele se coloca mostram-se, sem dúvida, irredutíveis à visão no manuscio empenhado, mas não encerram a substancialidade dos objectos, que está sempre além. De resto, o móvel, a casa, o alimento, o vestuário não são *Zeuge*, no sentido próprio do termo: a roupa serve para proteger o corpo ou embelezar, a casa para o abrigar, a comida para o alimentar. Mas com isso goza-se ou sofre-se: são fins. Os próprios utensílios que existem em ordem a... tornam-se objectos de fruição. A fruição de uma coisa — mesmo tratando-se de uma ferramenta — não consiste apenas em pôr essa coisa em relação com o uso para que foi fabricada — a pena para a escrita, o martelo para o prego a espetar —, mas também em sofrer ou alegrar-se com esse exercício. As coisas que não são utensílios — um pedaço de pão, o lume da lareira, o cigarro — oferecem-se à fruição. Mas a fruição acompanha toda a utilização das coisas, mesmo quando se trata de uma tarefa complexa e o fim de um trabalho absorve por si só a pesquisa. A utilização de uma coisa em ordem a..., essa referência ao todo, permanece na categoria dos seus atributos. Pode gostar-se da sua profissão, tirar prazer dos

gestos materiais e das coisas que permitem levá-los a cabo. Pode transformar-se em desporto a maldição do trabalho. A actividade não tira o seu sentido e o seu valor de um objectivo último e único, e como se o mundo constituísse um sistema de referências úteis, cujo termo tem a ver com a nossa própria existência. O mundo corresponde a um conjunto de finalidades autónomas que se ignoram. Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio — eis o humano. Amontoado não sistemático de ocupações e de gostos, a igual distância do sistema da razão em que o encontro de Outrem abre o infinito e do sistema do instinto, anterior ao ser separado, anterior ao ser verdadeiramente nascido, separado da sua causa, natureza.

Dir-se-á que essa amontoação tem como condição a apercepção da utilidade, redutível à preocupação pela existência? Mas a preocupação pelos alimentos não se liga a uma preocupação pela existência. A inversão dos instintos de nutrição que perderam a sua finalidade biológica marca o próprio desinteresse do homem. A suspensão ou a ausência da finalidade última tem um aspecto positivo, a alegria desinteressada do jogo. Viver é jogar a despeito da finalidade e da tensão do instinto; viver de alguma coisa sem que esse alguma coisa tenha o sentido de uma finalidade ou de um meio ontológico, simples jogo ou fruição da vida. Despreocupação em relação à existência que tem um sentido positivo. Consiste em morder e mastigar com os dentes todos os alimentos do mundo, em aceitar o mundo como riqueza, em fazer saltar a sua essência elemental. Na fruição, as coisas voltam às suas qualidades elementais. A fruição, a sensibilidade cuja essência ela desenvolve, produz-se precisamente como uma possibilidade de ser ignorando o prolongamento da fome até à preocupação da conservação. Aí reside a verdade permanente das morais hedonistas: não procurar por detrás da satisfação da necessidade uma ordem em relação à qual a satisfação adquiriria tão-só um valor, tomar como termo a satisfação que é o próprio sentido do prazer. A necessidade da comida não tem por fim a existência, mas a comida. A biologia ensina o prolongamento da alimentação até à existência — a necessidade é simples. Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não «quanto a mim» — mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada.

O mundo como conjunto de utensílios formando sistema e suspenso da preocupação de uma existência angustiada do seu ser, interpretado como uma onto-logia, atesta o trabalho, a habitação, a casa e a



economia; mas, além disso, uma organização particular do trabalho tal que os «alimentos» assumem nele o valor de carburante na engrenagem económica. É curioso verificar que Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo — a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração.

## 4. *A sensibilidade*

Mas apresentar o elemento como uma qualidade sem substância não equivale a admitir a existência de um «pensamento» mutilado ou ainda balbuciante, correlativo de tais fenómenos. Estar-no-elemento liberta, por certo, o ser da participação cega e surda num todo, mas é diferente de um pensamento que se dirige para fora. Aqui, pelo contrário, o movimento vem incessantemente sobre mim como uma onda que engole, traga e afoga. Movimento incessante de afluxo sem descanso, contacto global sem fenda e sem vazio, donde poderia partir de novo o movimento reflexo de um pensamento. Estar dentro, estar no interior de... A situação não se reduz a uma representação, nem mesmo a uma representação balbuciante. Trata-se da sensibilidade que é a *maneira* da fruição. É quando se interpreta a sensibilidade como representação e pensamento mutilado que se é obrigado a invocar a finitude do nosso pensamento para explicar os pensamentos «obscuros». A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afectidade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol. Os objectos *contentam-me* na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade. A sensibilidade não constitui o mundo, porque o mundo dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência, porque a sua insuficiência racional nem sequer ressalta na fruição que ele me proporciona. Sentir é estar dentro, sem que o carácter condicionado — e, consequentemente, inconsistente em si dessa ambiência que inquieta o pensamento racional — esteja de alguma forma envolvido na sensação. A sensibilidade essencialmente ingénua basta-se num mundo insuficiente para o pensamento. Os objectos do mundo que, para o pensamento, se mantém no vazio, estendem-se para a sensibilidade — ou para a vida — num horizonte que esconde inteiramente esse vazio. A sensibilidade toca o

avesso sem se interrogar sobre o direito — o que acontece precisamente no contentamento.

A profundidade da filosofia cartesiana do sensível, como dissemos, consiste em afirmar o carácter irracional da sensação, definitivamente ideia sem clareza nem distinção, tendo a ver com a ordem do útil e não do verdadeiro. A força da filosofia kantiana do sensível consiste igualmente em separar sensibilidade e entendimento, em afirmar, mesmo negativamente, a independência da «matéria» do conhecimento em relação ao poder sintético da representação. Ao postular as coisas em si para evitar o absurdo de aparições sem que haja nada que apareça, Kant ultrapassa, sem dúvida, a fenomenologia do sensível, mas reconhece ao menos, desse modo, que o sensível é, por si mesmo, uma apariação sem haver nada que apareça.

A sensibilidade põe em relação com uma pura qualidade sem suporte, com o elemento. A sensibilidade é fruição. O ser sensível, o corpo, concretiza a *maneira de ser* que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objecto de pensamento, como simples constituído.

A sensibilidade descreve-se pois, não como um momento da representação, mas como o próprio acto da fruição. A sua intenção, se podemos recorrer a este termo, não vai no sentido da representação. Não basta dizer que a sensação não tem clareza e distinção, como se ela se situasse no plano da representação. A sensibilidade não é um conhecimento teorético inferior, ainda que intimamente ligado a estados afectivos: na sua própria *gnose*, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se. O «conhecimento» sensível não tem de superar a regressão ao infinito, vertigem da inteligência; nem sequer a sente. Encontra-se imediatamente no termo, chega ao fim, acaba sem se referir ao infinito. O findar sem referência ao infinito, findar sem limitação, é a relação com o fim como objectivo. O dado sensível de que a sensibilidade se alimenta vem, pois, cumular sempre uma necessidade, responde a uma tendência. Não é que no início tenha havido a fome; a simultaneidade da fome e do alimento constitui a condição paradisíaca inicial da fruição, de maneira que a teoria platónica dos prazeres negativos atém-se apenas ao delineamento formal da fruição e menospreza a originalidade de uma estrutura que não transparece no formal, mas tece concretamente o viver de... Uma existência que tem esse modo é corpo, ao mesmo tempo separado do seu fim (isto é, necessidade), mas que vai já em direcção ao fim sem ter de conhecer meios necessários à obtenção desse fim, uma acção desencadeada pelo fim, levada a cabo sem conhecimento de meios, isto é, sem utensílios. A finalidade pura, irredutível a um resultado, só se produz pela acção corporal que ignora



o mecanismo da sua fisiologia. Mas o corpo não é apenas o que mergulha no elemento, mas o que *permanece*, isto é, habita e possui. Na própria sensibilidade e independemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão a antiguidade quase-eterna do elemento que a inquietará como o *outro* e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada.

A fruição parece tocar a um «outro», na medida em que um futuro se anuncia no elemento e o ameaça de insegurança. Falaremos mais adiante dessa insegurança que é da ordem da fruição. O que nos importa para já é mostrar que a sensibilidade é da ordem da fruição, e não da ordem da experiência. A sensibilidade assim compreendida não se confunde com as formas ainda vacilantes da «consciência de». Não se separa do pensamento por uma simples diferença de grau. Nem sequer por uma diferença que envolveria a nobreza ou o grau de desabrochamento dos seus objectos. A sensibilidade não visa um objecto, ainda que rudimentar. Tem a ver mesmo com as formas elaboradas da consciência, mas a sua acção própria consiste na fruição, através da qual todo o objecto se dissolve em elemento em que a fruição mergulha. Pois, de facto, os objectos sensíveis de que fruímos foram já objecto de um trabalho. A qualidade sensível prende-se já a uma substância. E teremos de analisar mais adiante a significação do objecto sensível enquanto coisa. Mas o contentamento, na sua ingenuidade, esconde-se atrás da relação com as coisas. A terra onde me encontro e a partir da qual acolho os objectos sensíveis ou me dirijo para eles, basta-me. A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra. Este pedaço do mundo, universo do meu comportamento quotidiano, a cidade ou o bairro ou a rua em que evoluciono, este horizonte em que vivo, de tudo isso contento-me com a face que me oferecem, não os fundamento num sistema muito vasto. São eles que me fundamentam. Acolho-os sem pensar neles. Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância.

Mas este «para mim» não suporá uma representação de si no sentido idealista do termo? O mundo é para mim — isso não significa que eu represente o mundo como sendo para mim e que, por seu turno, represente esse eu. A relação de mim comigo realiza-se quando *me mantenho* no mundo que me precede como um absoluto de uma antiguidade irrepresentável. É claro que não posso *pensar* o horizonte em que me encontro como sendo um absoluto, mas *mantenho-me nele* como num absoluto. Manter-se nele difere precisamente do «pensar». O pedaço de terra que me suporta não é apenas meu objecto; suporta a minha experiência do objecto. Os lugares pisados não me resistem,

mas suportam-me. A relação com o meu lugar por tal «sustentação» precede pensamento e trabalho. O corpo, a posição, o facto de se manter — delineamentos da relação primeira comigo mesmo, da minha coincidência comigo — não se assemelham de modo algum à representação idealista. Sou eu próprio, estou aqui, em minha casa, habitação, imanência no mundo. A minha sensibilidade está aqui. Não há na minha posição o sentimento da localização, mas a localização da minha sensibilidade. A posição, absolutamente sem transcendência, não se assemelha à compreensão do mundo pelo *Da* heideggeriano. Não preocupação de ser, nem relação com o ente, nem sequer negação do mundo, mas a sua acessibilidade na fruição. Sensibilidade, a própria estreiteza da vida, ingenuidade do eu irreflectido, para além do instinto, aquém da razão.

Mas a «face das coisas» que se oferece como elemento não remeterá implicitamente para a outra face? Implicitamente, sem dúvida. E aos olhos da razão, o contentamento da sensibilidade torna-se ridículo. Mas a sensibilidade não é uma razão cega e uma loucura. Está antes da razão; o sensível não tem de referir-se à totalidade sobre a qual se fecha. A sensibilidade representa a própria separação do ser, separado e independente. A aptidão para se ater ao imediato não se reduz a nada, não significa o enfraquecimento do poder que, dialecticamente, explicitaria os pressupostos do imediato, pô-los-ia em movimento e eliminá-los-ia, sublimando-os. A sensibilidade não é um pensamento que se ignora. Para passar do implícito ao explícito, é preciso um mestre que chame à atenção. Chamar à atenção não é tarefa subsidiária. Na atenção, o eu transcende-se, mas era preciso uma relação com a exterioridade do mestre para prestar atenção. A explicitação supõe a transcendência.

A limitação do contentamento sem referência ao ilimitado precede a distinção do finito e do infinito, tal como ela se impõe ao pensamento. As descrições da psicologia contemporânea, que fazem da sensação uma ilhota que emerge de um fundo viscoso e obscuro do inconsciente — em relação ao qual o consciente do sensível teria já perdido a sua sinceridade —, menosprezam a suficiência fundamental e irredutível da sensibilidade, pelo facto de se manter no interior do seu horizonte. Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com o que é sentido, fruir, recusar-se aos prolongamentos inconscientes, ser sem pensamento, quer dizer, sem segundas intenções, sem equívoco, romper com todas as implicações — manter-se em sua casa. Liberto de todas as implicações, de todos os prolongamentos que o pensamento oferece, a completação de todos os instantes da nossa vida é possível precisamente porque a vida se abstém da procura intelectual do incondicionado. Reflectir sobre cada um dos seus actos é, sem dúvida, situá-los relativamente ao infinito, mas a consciência irreflectida e ingénua constitui a originalidade da fruição. A ingenuidade da consciência descrevia-se como um pensamento entorpecido, ao passo que desse torpor de modo nenhum se poderá tirar o pensamento. É a vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, caminhamos, vemos, passeamos, etc. ...



A descrição da fruição, tal como tem vindo a ser conduzida até aqui, não traduz por certo o homem concreto. Na realidade, o homem tem já a ideia do infinito, isto é, vive em sociedade e representa as coisas para si próprio. A separação que se realiza como fruição, ou seja, como interioridade, torna-se consciência de objectos. As coisas fixam-se graças à palavra que as dá, que as comunica e as tematiza. E a nova fixidez que as coisas adquirem graças à linguagem supõe muito mais do que a adjunção de um som a uma coisa. Por cima da fruição desenha-se, com a permanência, a posse, o pôr em comum — um discurso sobre o mundo. A apropriação e a representação acrescentam um acontecimento novo à fruição. Fundam-se na linguagem como relação entre homens. As coisas que têm um nome e uma identidade — coisas que continuam a ser as mesmas sofrem transformações: a pedra esboroa-se, mas continua a ser a mesma pedra; encontro a mesma caneta e a mesma poltrona, no mesmo palácio de Luís XIV, onde foi assinado o tratado de Versalhes; o mesmo comboio é o comboio que parte à mesma hora. O mundo da percepção é, portanto, um mundo em que as coisas têm uma identidade e é visível que a subsistência do mundo só é possível pela memória. A identidade das pessoas e a continuidade dos seus trabalhos projectam sobre as coisas a grelha onde se encontram as coisas idênticas. Uma terra habitada pelos homens dotados de linguagem povoa-se de coisas estáveis.

Mas a identidade das coisas permanece instável e não impede o regresso das coisas ao elemento. A coisa existe no meio dos seus resíduos. Quando a lenha para o fogão se torna fumo e cinzas, a identidade da minha mesa desaparece. Os resíduos tornam-se irreconhecíveis, o fumo vai para um sítio qualquer. Se o meu pensamento acompanha a transformação das coisas, perco muito rapidamente — a partir do momento em que abandonam o seu continente — o vestígio da sua identidade. O raciocínio feito por Descartes a respeito do pedaço de cera aponta o itinerário em que todas as coisas perdem a sua identidade. Nas coisas, a distinção da matéria e da forma é essencial, assim como a dissolução da forma na matéria. Impõe uma física quantitativa em vez do mundo da percepção.

A distinção entre forma e matéria não caracteriza toda a experiência. O rosto não tem forma que se lhe junte; mas não se oferece como o informe, como matéria a que falta a forma e que chama por ela. As coisas têm uma forma, vêem-se *à* luz — silhueta ou perfil. O rosto significa-*se*. Silhueta e perfil, a coisa recebe a sua natureza de uma perspectiva, mantém-se relativa a um ponto de vista — a situação da coisa constitui assim o seu ser. Não tem identidade propriamente dita; convertível numa outra, pode tornar-se dinheiro. As coisas não têm rosto. Convertíveis e «realizáveis», têm um preço. Representam dinheiro porque são algo de elemental, riquezas. Confirma-se assim o seu enraizamento no elemental, a sua acessibilidade à fisíca e a sua significação de utensílio. A orientação estética que o homem dá ao conjunto do seu mundo representa num plano superior um regresso à fruição e ao elemental. O mundo das coisa chama a arte onde o acesso intelectual ao ser transmuda em fruição, onde o Infinito da ideia é idolatrado na imagem finita, mas suficiente. Toda a arte é plástica. As ferramentas e os utensílios, que também supõem a fruição, oferecem-se, por sua vez, à fruição. São brinquedos: o belo isqueiro, o bonito carro. Enfeitam-se com artes decorativas, mergulham no belo onde toda a ultrapassagem da fruição volta à fruição.

## 5. *O formato mítico do elemento*

O mundo sensível, ao exceder a liberdade da representação, não anuncia o fracasso da liberdade, mas a fruição de um mundo, de um mundo «para mim» e que já me contenta. Os elementos não acolhem o homem como terra de exílio, que humilha e limita a sua liberdade. O ser humano não se encontra num mundo absurdo aonde seria *geworfen*. E isso é verdade em absoluto. A inquietude que se manifesta na fruição do elemento, no extravasar do instante que escapa ao doce domínio da fruição, recupera-se, como veremos mais adiante, pelo trabalho. O trabalho recupera o atraso da sensação sobre o elemento.

Este transbordamento da sensação pelo elemento, e que se mostra na indeterminação com que ele se oferece à minha fruição, ganha um sentido temporal. A qualidade, na fruição, não é qualidade de alguma coisa. O sólido da terra que me suporta, o azul do céu acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures. O facto de vir de nenhures, de «alguma coisa» que não é, de aparecer sem que nada apareça — e, por conseguinte, de *vir sempre*, sem que eu possa *possuir* a fonte — delineia o futuro da sensibilidade e da fruição. Não se trata



ainda de uma representação do futuro em que a ameaça proporciona moratória e libertação. É pela representação que a fruição, ao recorrer ao trabalho, se torna absolutamente dona do mundo, interiorizando-o em relação à sua permanência. O futuro, como insegurança, está já nessa qualidade pura a que a falta a categoria da substância, o qualquer coisa. Não é que a fonte me escape *de facto:* a qualidade na fruição perde-se em nenhures. É o *apeiron* distinto do infinito e que, por oposição à coisa, se apresenta como qualidade refractária à identificação. A qualidade não resiste à identificação, porque representaria um escoamento e uma duração; o seu carácter elemental, a sua vinda a partir de nada, constitui, pelo contrário, a sua fragilidade, o seu esboroamento de devir, esse tempo anterior à representação — que é ameaça e destruição.

O elemental convém-me — desfruto dele; a necessidade a que ele corresponde é a própria *maneira* dessa conveniência ou dessa felicidade. Só a indeterminação do futuro traz a insegurança à necessidade, a indigência: o elemental pérfido dá-se, subtraindo-se. Não é, pois, a relação da necessidade com uma alteridade radical que indicaria a não-liberdade da necessidade. A resistência da matéria não choca como o absoluto. Resistência já vencida que se dá ao trabalho, abre um abismo na própria fruição. A fruição não se refere a um infinito para além daquilo que a alimenta, mas ao desvanecimento virtual do que se oferece, à instabilidade da felicidade. O alimento vem como um acaso feliz. A ambivalência do alimento que, por um lado, se oferece e contenta, mas, por outro, já se afasta, para se perder no *nenhures*, distingue-se da presença do infinito no finito e da estrutura da coisa.

Esta proveniência de nenhures opõe o elemento ao que descrevemos sob o título de rosto, onde precisamente um ente se apresenta pessoalmente. Ser afectado por uma face do ser, permanecendo toda a sua espessura indeterminada e vindo sobre mim de nenhures, é debruçar-se sobre a insegurança dos tempos vindouros. O futuro do elemento como insegurança vive-se concretamente como divindade mítica do elemento. Deuses sem rosto, deuses impessoais aos quais não se fala, marcam o nada que orla o egoísmo da fruição, no âmbito da sua familiaridade com o elemento. Mas é assim que a fruição leva a cabo a separação. O ser separado deve correr o risco do paganismo que atesta a sua separação e onde essa separação se realiza, até ao momento em que a morte desses deuses o reconduzirá ao ateismo e à verdadeira transcendência.

O nada do futuro assegura a separação: o elemento de que fruímos desemboca no nada que separa. O elemento em que habito está na fronteira de uma noite. O que esconde a face do elemento que está

voltada para mim não é um «qualquer coisa», susceptível de se revelar, mas uma profundidade sempre nova da ausência, existência sem existente, impessoal por excelência. Esta maneira de existir sem se revelar, fora do ser e do mundo, deve chamar-se mítica. O prolongamento nocturno do elemento é o reino dos deuses míticos. A fruição não tem segurança. Mas o futuro não assume o carácter de um *Geworfenheit*, porque a insegurança ameaça uma fruição já feliz no elemento e na qual só a felicidade torna sensível a inquietude.

Descrevemos a dimensão nocturna do futuro sob o título de *há (il y a)*. O elemento prolonga-se no *há*. A fruição, como interiorização, choca com a própria estranheza da terra.

Mas tem o recurso do trabalho e da posse.



# C

# EU E DEPENDÊNCIA

## 1. *A alegria e os seus amanhãs*

O movimento para si da fruição e da felicidade marca a suficiência do eu, embora a imagem da espiral que se enrola, de que nos servimos, não permita traduzir também o enraizamento dessa suficiência na insuficiência do viver de... O eu é felicidade, presença em si, sem dúvida. Mas suficiência na sua não-suficiência permanece no não-eu; é fruição de «outra coisa», nunca de si. Autóctone, isto é, enraizado no que não é e, no entanto, nesse enraizamento, independente e separado. A relação do eu com o não-eu, que se produz como felicidade que promove o eu, não consiste nem em assumir, nem em rejeitar o não-eu. Entre o eu e *aquilo de que ele vive*, não se interpõe a distância absoluta que separa o Mesmo de Outrem. A aceitação ou a recusa daquilo de que vivemos supõe um *consentimento* prévio — ao mesmo tempo dado e recebido, o consentimento da felicidade. O consentimento primeiro — viver — não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu *em casa*. A morada, a habitação, pertence à essência — ao egoísmo — do eu. Contra o *há* anónimo, horror, tremor e vertigem, abalo do eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o Eu em sua casa. Mas se, na relação com o não-eu do mundo habitado por ele, o eu se produz como suficiência e se mantém num instante arrancado à continuidade do tempo, dispensado de assumir ou rejeitar um passado, não beneficia dessa dispensa por um privilégio mantido desde a eternidade. A verdadeira posição do eu no tempo consiste em interrompê-lo, marcando-o por meio de começos. É o que se verifica sob a aparência da acção. O começo no seio de uma continuidade só é possível como acção. Mas o tempo em que o eu pode começar o seu acto anuncia a labilidade da sua independência. As incertezas do futuro, que estragam

a fruição, lembram-lhe que a sua independência implica uma dependência. A felicidade não chega a dissimular esta falha da sua soberania — que se denuncia como «subjectiva», como «psíquica» e «só interior». O retorno de todos os modos de ser ao eu, à inevitável subjectividade que se constitui na felicidade da fruição, não instaura subjectividade absoluta, independente do não-eu. O não-eu alimenta a fruição e o eu tem necessidade do mundo que o exalta. A liberdade da fruição sente-se assim como limitada. A limitação não é devida ao facto de o eu não ter escolhido o seu nascimento e, desse modo, estar já em situação; mas o facto de a plenitude do seu instante de fruição não estar garantida contra o desconhecido do próprio elemento de que frui, de a alegria continuar a ser uma mera hipótese e um encontro feliz. O facto de a fruição não ser mais do que um vazio que se preenche não poderá de modo algum lançar a suspeição sobre a plenitude qualitativa da fruição. A fruição e a felicidade não se calculam pelas quantidades de ser e de nada que se compensam ou ficam em défice. A fruição é uma exaltação, um cume que ultrapassa o puro exercício de ser. Mas a felicidade da fruição, satisfação das necessidades, e que esse ritmo (necessidade-satisfação) não compromete, pode ofuscar-se pela preocupação do amanhã incluída na insondável profundidade do elemento em que a fruição mergulha. A felicidade da fruição floresce sobre o «mal» da necessidade e depende assim de um «outro» — encontro feliz, possibilidade. Mas esta conjuntura não justifica nem a denúncia do prazer como ilusório, nem a caracterização do homem no mundo pelo abandono. Não poderá confundir-se a indigência que *ameaça* o viver como *viver de...* — porque aquilo de que vive a vida pode vir a faltar-lhe — e o vazio do apetite, já instalado na fruição, que torna possível na satisfação, para além do simples ser, o seu júbilo. O «mal» da necessidade, por outro lado, não atesta de modo algum uma pretensa irracionalidade do sensível, como se o sensível chocasse com a autonomia da pessoa racional. Na dor das necessidades, a razão não se revolta contra o escândalo de um *dado* preexistente à liberdade. Pois não pode adiantar-se primeiramente um eu para se interrogar em seguida se a fruição e a necessidade o chocam, o limitam, o lesam ou negam. Na fruição, o eu apenas se cristaliza.

## 2. *O amor e a vida*

Originalmente, há um ser cumulado, um cidadão do paraíso. O «vazio» sentido supõe que a necessidade que dele toma consciência se manifesta já no âmbito de uma fruição — mesmo que seja a do ar que



se respira. Ele antecipa a alegria da satisfação, que é melhor do que a ataraxia. A dor, longe de pôr em questão a vida sensível, coloca-se nos seus horizontes e refere-se à alegria de viver. Por conseguinte, a vida é amada. O eu pode, sem dúvida, revoltar-se contra os dados da sua situação — porque não se perde em si, embora vivendo em si, e permanece distinto daquilo de que vive. Mas o desfasamento entre o eu e aquilo que o alimenta não autoriza a negação do alimento como tal. Se nesse desnivelamento se pode delinear uma oposição, esta mantém-se dentro dos limites da própria situação que ela rejeita e da qual se alimenta. Toda a oposição à vida se refugia dentro da vida e se refere aos seus valores. Eis o *amor da vida*, harmonia preestabelecida com o que simplesmente nos vai acontecer.

O amor da vida não se assemelha ao cuidado de ser, que se reduziria à inteligência do ser ou à ontologia. O amor da vida não ama o ser, mas a felicidade do ser. A vida amada é a própria fruição da vida, o contentamento já saboreado na recusa que eu lhe oponho, contentamento recusado em nome do próprio contentamento. Relação da vida com a vida, o amor da vida não é nem uma representação da vida, nem uma reflexão sobre a vida. O desfasamento entre mim e a minha alegria não dá lugar a uma recusa total. Não há na revolta rejeição radical, tal como no acesso fruidor da vida à vida não há nenhuma assunção. A famosa passividade do sentir é tal que não deixa espaço ao movimento de uma liberdade que a assumiria. *A gnose do sensível é já fruição.* Aquilo que se seria tentado a apresentar como negado ou como consumado na fruição, não se afirma por si, mas dá-se de chofre. A fruição atinge um mundo que não tem nem segredo nem estranheza verdadeira. A positividade original da fruição, perfeitamente inocente, não se opõe a nada e, neste sentido, basta-se desde logo. Instante ou paragem, êxito do *carpe diem*, soberania do «depois de nós, o dilúvio». Tais pretensões seriam puros contra-sensos e não eternas tentações, se o instante da fruição não pudesse furtar-se absolutamente ao esboroamento da duração.

A necessidade não poderá pois caracterizar-se nem como liberdade, dado que é dependência, nem como passividade, porque vive daquilo que, já familiar e sem segredo, não o escraviza mas o alegra. Os filósofos da existência, que insistem no abandono, enganam-se quanto à oposição que surge entre o Eu e a sua alegria — quer a oposição venha da apreensão que se insinua na fruição, ameaçada pela indeterminação do futuro, quer venha do esforço inerente ao trabalho. De modo nenhum o ser se recusa a isso na sua totalidade. Na sua oposição ao

ser, o eu pede refúgio ao próprio ser. O suicídio é trágico, porque a morte não traz solução a todas os problemas que o nascimento fez surgir, é impotente para humilhar os valores da terra. Daí o grito final de Macbeth que enfrenta a morte, vencido porque o universo não se desfaz ao mesmo tempo que a sua vida. O sofrimento, ao mesmo tempo, desespera por estar acorrentado ao ser e gosta do ser a que está preso. Impossibilidade de sair da vida. Que tragédia! Que comédia! O *taedium vitae* mergulha no amor da vida que rejeita. O desespero não rompe com o ideal de alegria. Na realidade, esse pessimismo tem uma infra-estrutura económica — exprime a angústia do amanhã e a dor do trabalho, cujo papel no desejo metafísico mostraremos mais adiante. As concepções marxistas conservam aqui toda a sua força, mesmo numa perspectiva diferente. O sofrimento da necessidade não se apazigua na anorexia, mas na satisfação. A necessidade ama-se, o homem é feliz por ter necessidades. Um ser sem necessidades não seria mais feliz do que um ser necessitado — mas ficaria de fora da felicidade e da infelicidade. Que a indigência possa marcar o prazer da satisfação, que em vez de possuirmos a plenitude pura e simples tenhamos acesso a uma fruição através da necessidade e do trabalho, eis uma conjuntura que tem a ver com a própria estrutura da separação. A separação levada a cabo pelo egoísmo seria apenas uma palavra, se o ser separado e suficiente, se o ego não ouvisse o surdo murmúrio do nada, para onde refluem e se perdem os elementos.

O trabalho pode superar a indigência trazida ao ser não pela necessidade, mas pela incerteza do futuro.

O nada do futuro, como veremos, muda-se em intervalo do tempo onde se inserem a posse e o trabalho. A passagem da fruição instantânea ao fabrico das coisas tem a ver com a habitação, com a economia, que supõe o acolhimento de outrem. O pessimismo do abandono não é, pois, irremediável — o homem tem nas suas mãos o remédio para os seus males e os remédios preexistem aos males.

Mas o próprio trabalho, graças ao qual vivo livremente, defendendo-me da incerteza da vida, não traz à vida a sua significação última. Torna-se também aquilo *de que* vivo. Vivo de todo o conteúdo da vida — mesmo do trabalho que assegura o futuro. Vivo do meu trabalho como vivo do ar, da luz e do pão. O caso limite em que a necessidade se impõe para além da fruição, a condição proletária que condena ao trabalho maldito e em que a indigência da existência corporal não encontra nem refúgio nem entretenimento em si, eis o mundo absurdo da *Geworfenheit*.



## 3. *Fruição e separação*

Na fruição, o ser egoísta estremece. A fruição separa, ao enredar-se nos conteúdos de que vive. A separação exercita-se como a acção positiva desse comprometimento. Não resulta de um simples corte, como um afastamento espacial. Estar separado é estar em sua casa. Mas estar em sua casa..., é viver de..., fruir do elemental. O «fracasso» da constituição de objectos de que se vive não reside na irracionalidade ou na obscuridade dos objectos, mas na sua função de alimentos. O alimento não é irrepresentável; subtende a sua própria representação, mas, nele, o eu reencontra-se. A ambiguidade de uma constituição em que o mundo representado condiciona o acto de representar é a *maneira de ser* daquele que não é apenas posto, mas *se* põe. O vazio absoluto, o «nenhures» onde se perde e onde surge o elemento, bate de todos os lados a ilhota do Eu que vive interiormente. A interioridade que a fruição abre não se junta como um atributo ao sujeito «dotado» de vida consciente, como uma propriedade psicológica entre outras. A interioridade da fruição é a separação em si, o modo segundo o qual um acontecimento como a separação se pode verificar na economia do ser.

A felicidade é um princípio de individuação, mas a individuação em si só se concebe a partir do interior, pela interioridade. Na felicidade da fruição, joga-se a individuação, a autopersonificação, a substancialização e a independência de si próprio, esquecimento das profundidades infinitas do passado e do instinto que as resume. A fruição é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranquila da sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa, que, vivendo do mundo, vive em sua casa. O incessante reviramento, que pusemos a claro, da representação extática em fruição ressuscita em cada instante a anterioridade daquilo que eu constituo, relativamente a essa mesma constituição. É o passado vivo e vivido, não no sentido em que assim se denomina uma lembrança muito viva ou muito próxima, nem mesmo um passado que nos marca e nos segura e por isso nos escraviza, mas um passado que fundamenta o que dele se separa e se liberta. Libertação que brilha na transparência da felicidade — separação. O seu voo livre e o seu encanto são sentidos — e produzem-se — como o próprio bem-estar da hora feliz. Liberdade que se refere à felicidade, feita de felicidade e que, consequentemente, é compatível com um ser que não é *causa sui*, que é criado.

Procuramos elaborar a noção de fruição onde se eleva e estremece o eu: não determinámos o eu pela liberdade. A liberdade, como possibilidade do começo e que se refere à felicidade — à maravilha da hora boa que ressalta na continuidade das horas — é produção do Eu, e não

uma experiência entre outras que «chega» ao Eu. A separação, o ateísmo, noções negativas, são produzidos por acontecimentos positivos. Ser eu, ateu, separado, feliz, criado — tudo isto são sinónimos.

Egoísmo, fruição e sensibilidade e toda a dimensão da interioridade — articulações da separação — são necessários à ideia do Infinito ou à relação com Outrem, que se abre a partir do ser separado e finito. O Desejo metafísico que só pode produzir-se num ser separado, isto é, que frui, egoísta e satisfeito, não decorre portanto da fruição. Mas se o ser separado — ou seja, senciente — é necessário à produção do infinito e da exterioridade na metafísica, ele destruiria essa exterioridade ao constituir-se como tese ou como antítese, num jogo dialéctico. O infinito não suscita o finito por oposição. Assim como a interioridade da fruição não se deduz da relação transcendente, assim também esta não se deduz, à maneira de antítese dialéctica, do ser separado, para corresponder à subjectividade, tal como a união corresponde à distinção entre dois termos numa qualquer relação. O movimento da separação não se encontra no mesmo plano que o movimento da transcendência. Estamos fora da conciliação dialéctica do eu e do não-eu, no eterno da representação (ou na identidade do eu).

Nem o ser separado, nem o ser infinito se produzem como termos antitéticos. É preciso que a interioridade, ao assegurar a separação (sem que isso aconteça a título de réplica abstracta à noção de relação), produza um ser absolutamente fechado sobre si próprio, que não tira dialecticamente o seu isolamento da sua oposição a Outrem. E é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada. É preciso, pois, que o encerramento do ser separado seja suficientemente ambíguo para que, por um lado, a interioridade necessária à ideia do infinito permaneça *real* e não apenas aparente, que o destino do ser interior prossiga num ateísmo egoísta que não é contradito por nada de exterior, e que prossiga sem que o ser, a todos os movimentos de descida na interioridade e ao descer em si, se refira, por um puro jogo da dialéctica e sob forma de correlação abstracta, à exterioridade. Mas é preciso, por outro lado, que *na própria interioridade* que a fruição escava, se produza uma heteronomina que incite a um outro destino diverso do da complacência animal em si. Se a dimensão de interioridade não pode desmentir a sua interioridade pelo aparecimento de um elemento heterogéneo no decurso dessa descida em si no declive do prazer (descida que, na realidade, escava apenas essa dimensão), é necessário entretanto que em tal descida se produza um choque que, sem inverter o movimento da interiorização, sem romper a trama da substância interior, forneça a *ocasião* de uma retomada de relações com a exterioridade. A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta. Assim se descreve certamente a possibilidade de se desgrudar da condição animal.



A esta singular pretensão a fruição responde de facto pela insegurança que perturba a sua segurança fundamental. Tal insegurança não tem a ver com a heterogeneidade do mundo em relação à fruição e que poria pretensamente em xeque a soberania do eu. A felicidade da fruição é mais forte do que toda a inquietude, mas a inquietude por perturbá-la — eis o desnivelamento entre o animal e o humano. A felicidade da fruição é mais forte do que toda a inquietude: sejam quais forem as apreensões do amanhã, a felicidade de viver — de respirar, de ver, de sentir — («Mais um minuto, Senhor Carrasco!...») — permanece no seio da inquietude, o termo que se propõe a toda a evasão do mundo perturbado, até ao intolerável, pela inquietação. *Foge-se da vida em direcção à vida.* O suicídio aparece como possibilidade a um ser já em relação com Outrem, já criado na vida *para outrem*. É a possibilidade de uma existência já metafísica. Só um ser já capaz de sacrifício é capaz de suicídio. Antes de definir o homem como animal que pode suicidar-se, há que defini-lo como capaz de viver para outrem e de *ser* a partir de outrem, exterior a si. Mas o carácter trágico do suicídio e do sacrifício atesta o carácter radical do amor da vida. A relação original do homem com o mundo material não é a negatividade, mas fruição e prazer da vida. É unicamente em relação a essa satisfação, inultrapassável na interioridade, porque a constitui, que o mundo pode apresentar-se como hostil: a negar e a conquistar. Se a insegurança do mundo plenamente aceite na fruição acaba por perturbá-la, a insegurança não poderá eliminar o gozo fundamental da vida. Mas tal insegurança traz para o interior da fruição uma fronteira que não vem nem da revelação de Outrem, nem de um conteúdo heterogéneo qualquer — mas, de algum modo, do nada. Tem a ver com a mancira como o elemento ou o ser separado se contenta ou se basta, vem a esse ser — à espessura mitológica que prolonga o elemento e onde o elemento se perde. A insegurança — que desenha assim uma orla de nada em torno da vida interior, confirmando a sua insularidade — é vivida na altura da fruição como a preocupação do amanhã.

Mas abre-se assim, na interioridade, uma dimensão através da qual ela poderá esperar e acolher a revelação da transcendência. Na preocupação do amanhã, manifesta-se o fenómeno original do futuro essencialmente incerto da sensibilidade. Para que esse futuro surja na

sua significação de adiamento e de *moratória* através da qual o *trabalho*, ao dominar a incerteza do futuro e a sua insegurança e ao instaurar a *posse*, delineia a separação sob a aparência da independência económica, o ser separado deve poder recolher-se e ter representações. O *recolhimento* e a *representação* produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou numa Casa. Mas a interioridade da casa é feita da extraterritorialidade dentro dos elementos da fruição de que a vida se alimenta. Extraterritorialidade que tem um aspecto positivo: produz-se na doçura ou no calor da intimidade. O que não é um estado de alma subjectivo, mas um acontecimento na ecumenia do ser — um delicioso «desfalecimento» da ordem ontológica. Pela sua estrutura intencional, a suavidade vem ao ser separado a partir de Outrem. Outrem que se *revela* precisamente — e pela sua alteridade — não num choque negador do eu, mas como o fenómeno original da doçura.

O conjunto deste trabalho tende a mostrar uma relação com o Outro que decide não apenas sobre a lógica da contradição em que o outro de A é o não-A, negação de A, mas também sobre a lógica dialéctica em que o Mesmo participa dialecticamente do Outro e se concilia com ele na Unidade do sistema. O acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque correspondente ao Desejo inextinguível do Infinito e de que a própria guerra é apenas uma possibilidade — de que ela não é de modo algum a condição — ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele *habita*, e na sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de Outrem.

A ideia do infinito — que se revela no rosto — *não exige*, pois, apenas um ser separado. A luz do rosto é necessária à separação. Mas ao fundamentar a intimidade da casa, a ideia do infinito não provoca a separação por uma qualquer força de oposição e de apelo dialéctico, mas pela graça feminina da sua irradiação. A força de oposição e de apelo dialéctico destruiria a transcendência, integrando-a numa síntese.



# D

# A MORADA

## 1. *A habitação*

Podemos interpretar a habitação como utilização de um «utensílio» entre «utensílios». A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence, de facto, ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro. Se ela se pode procurar como objectivo, se se pode «gozar» da sua casa, a casa não manifesta a sua originalidade por essa possibilidade de fruição. Pois todos os «utensílios», para além da sua utilidade de meios em ordem a um fim, comportam um interesse imediato. Posso, de facto, *comprazer*-me em manejar uma ferramenta, em trabalhar, em perfazer, fazendo uso dela, os gestos que se inserem por certo num sistema de finalidade, mas cujo fim se situa mais longe do que o prazer ou a dor que esses mesmos gestos isolados proporcionam, gestos que em todo o caso enchem ou *alimentam* uma vida. O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da actividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um «em sua casa», para onde se pode retirar em qualquer altura. O homem não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual teria, a todo o momento, de recomeçar uma perigosa aterragem. Mas não se encontra nele brutalmente arrojado e abandonado. Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro lado,

a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora. A morada, como edifício, pertence de facto a um mundo de objectos. Mas essa pertença não anula o alcance do facto de toda a consideração de objectos — mesmo que sejam edifícios — se fazer a partir de uma morada. Concretamente, a morada não se situa no mundo objectivo, mas o mundo objectivo situa-se em relação à minha morada. O sujeito idealista que constitui *a priori* o seu objecto e mesmo o lugar onde se encontra, não os constitui, falando com rigor, *a priori*, mas precisamente *a posteriori*, depois de ter morado nele como ser concreto, sobrepujando o saber, o pensamento e a ideia em que o sujeito quererá posteriormente encerrar o acontecimento de morar, que não pode equiparar-se a um saber.

A análise da fruição e do viver de... mostrou que o ser não se decompõe em acontecimentos empíricos e em pensamentos que reflectem esses acontecimentos, ou que os visam «intencionalmente». Apresentar a habitação como uma tomada de consciência de uma certa conjuntura de corpos humanos e de edifícios é deixar de lado, é esquecer a versão da consciênca para as coisas, que não consiste, para a consciência, numa representação das coisas, mas numa intencionalidade específica de concretização. Podemos formulá-la assim: a consciência de um mundo é já consciência *através* desse mundo. Alguma coisa do mundo visto é órgão ou meio essencial de visão: a cabeça, o olho, os óculos, a luz, as lâmpadas, os livros, a escola. A civilização do trabalho e da posse plena surge como concretização do ser separado que realiza a sua separação. Mas essa civilização remete para a encarnação da consciência e para a habitação — para a existência a partir da intimidade de uma casa — concretização primeira. A própria noção de um sujeito idealista brotou de um menosprezo do transbordamento da concretização. O *para si* do sujeito punha-se numa espécie de éter e a sua posição não acrescentava nada à representação de si por si que englobava essa posição. A contemplação com a sua pretensão de constituir, posteriormente, a própria morada atesta sem dúvida a separação ou, melhor ainda, é um momento indispensável da sua produção. Mas a morada não poderá esquecer-se entre as condições da representação, mesmo admitindo que a representação é um condicionado privilegiado, que absorve a sua condição. Isto porque só a absorve depois, *a posteriori*. O sujeito que contempla um mundo supõe, pois, o acontecimento da morada, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã), o recolhimento na intimidade da casa.

O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca «quimicamente» o recolhimento, a subjectividade humana. Há que inverter



os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência económica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento. Mas a «concretização» não reflecte apenas a possibilidade que ela concretiza para explicitar as suas articulações ocultas. A interioridade, *realizada* concretamente pela casa, a passagem a acto — *a energia* — do recolhimento através da morada, abre novas possibilidades que a possibilidade do recolhimento não continha analiticamente, mas que, essenciais à sua *energia*, só se manifestam quando ela se manifesta. Como é que a habitação, ao actualizar o recolhimento, a intimidade e esse calor ou essa doçura da intimidade, torna possível o trabalho e a representação que completam a estrutura da separação? Vê-lo-emos já a seguir. Importa descrever previamente as «implicações intencionais» do próprio recolhimento e da doçura em que é vivido.

## 2. *A habitação e o feminino*

O recolhimento, no sentido corrente do termo, indica uma suspensão das reacções imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à situação. Coincide já com um movimento da atenção liberta da fruição imediata, porque já não tira a sua liberdade da satisfação dos elementos. Então, donde a tira? Como é que seria permitida uma reflexão total a um ser que nunca se torna no *facto nu* de existir e cuja existência é vida, isto é, vida de alguma coisa? Como é que no seio de uma vida de..., que frui os elementos e que se preocupa em superar a insegurança da fruição, se produziria uma distância? Equivalerá o recolhimento a manter-se numa região indiferente, num vazio, num dos interstícios do ser onde se mantêm os deuses de Epicuro? O Eu perderia assim a confirmação que, enquanto vida... e fruição de..., recebe dentro do elemento que o alimenta, sem receber a confirmação de outro lado. A menos que a distância em relação à fruição, em vez de significar o vazio frio dos interstícios do ser, seja vivida positivamente como uma dimensão de interioridade a partir da familiaridade íntima em que a vida mergulha!

A familiaridade do mundo não resulta apenas de hábitos ganhos neste mundo, que lhe retiram as suas rugosidades e que medem a adaptação do ser vivo a um mundo de que frui e do qual se alimenta. A familiaridade e a intimidade produzem-se como uma doçura que se espalha sobre a face das coisas. Não somente uma conformidade da

natureza com as necessidade do ser separado que de chofre dela frui e se constitui como separado — ou seja, como eu — nessa fruição; mas doçura proveniente de uma amizade em relação a este eu. A intimidade que a familiaridade já supõe — é uma *intimidade com alguém.* A interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. O recolhimento refere-se a um acolhimento.

Mas como é que a separação da solidão, como é que a intimidade se pode produzir-se em face de Outrem? A presença de Outrem não será já linguagem e transcendência?

Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecumenia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com essa presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstracta da dialéctica, mas a própria essência da discrição. E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.

O simples viver de..., o gozo espontâneo dos elementos, não é ainda a habitação. Mas a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura — mas precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo. O eu-tu em que Buber descobre a categoria da relação inter-humana não é a relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina. Esta alteridade situa-se num plano diferente da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Muito pelo contrário, a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. Só se compreende e exerce a sua função de interiorização tendo como fundo a plena personalidade humana mas que, na mulher, pode precisamente reservar-se para abrir a dimensão da interioridade. E essa é uma possibilidade nova e irredutível, um desfalecimento delicioso no ser e fonte da doçura em si.

A familiaridade é uma realização, uma *en-ergia* da separação. A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação. Existir significa a partir daí morar. Morar não é precisamente o simples facto da realidade anónima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano,



em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. As idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar com os seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambiguidade Baudelaire se compraz em evocar.

A separação que se concretiza através da intimidade da morada delineia novas relações com os elementos.

## 3. *A Casa e a posse*

A casa não enraíza o ser separado num terreno para o deixar em comunicação vegetal com os elementos. Situa-se recuadamente em relação ao anonimato da terra, do ar, da luz, da floresta, do caminho, do mar, do rio. «Tem casa sua», mas também o seu segredo. A partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação. Circulando entre a visibilidade e a invisibilidade, está sempre de partida para o interior, cujo vestíbulo é a sua casa, ou o seu canto, ou a sua tenda, ou a sua caverna. A função original da casa não consiste em orientar o ser pela arquitectura do edifício e em descobrir um lugar — mas em quebrar a plenitude do elemento, abrindo aí a utopia em que o «eu» se recolhe, permanecendo em sua casa. Mas a separação não me isola, como se eu fosse simplesmente arrancado aos elementos, torna possível o trabalho e a propriedade.

A fruição extática e imediata a que — aspirado de algum modo pela voragem incerta do elemento — o eu pôde entregar-se, adia-se e concede-se uma moratória na casa. Mas essa suspensão não aniquila a relação do eu com os elementos. A morada permanece, à sua maneira, aberta para o elemento de que se separa. A distância, por si mesma ambígua, a um tempo afastamento e aproximação, a janela tira essa ambiguidade para tornar possível um olhar que domina, um olhar de quem escapa aos olhares, o olhar que contempla. Os elementos mantêm-se à disposição do eu — a pegar ou a largar. O trabalho, a partir daí, arrebatará as coisas aos elementos e assim *descobrirá* o mundo. Esse arresto original, a dominação do trabalho, que *suscita* as coisas e transforma a natureza em mundo, supõe, tal como a contemplação do olhar, o recolhimento do eu na sua morada. O movimento pelo qual um ser constrói a sua casa abre-se e garante a interioridade, constitui-se num movimento pelo qual o ser separado se recolhe. O nascimento latente do mundo dá-se a partir da morada.

O adiamento da fruição torna acessível um mundo — ou seja, o ser que jaz sem herdeiros, mas à disposição de quem tomar posse dele. Não há aí nenhuma causalidade: o mundo não *resulta* do adiamento *decidido* num pensamento abstracto. O adiamento da fruição não tem outro significado concreto que não seja esse pôr à disposição que o realiza, que é a sua en-ergia. Uma nova conjuntura no ser — realizada pela estada numa morada e não por um pensamento abstracto — é necessária para o desenvolvimento dessa *en-ergia*. A permanência numa morada, a habitação, antes de se impor como facto empírico, condiciona todo o empirismo e a própria estrutura do facto que se impõe a uma contemplação. E, inversamente, a presença «em sua casa», extravasa a aparente simplicidade que lhe atribui a análise abstracta do «para si».

Vamos descrever, nas páginas que se seguem, a relação que implanta a casa como um mundo a possuir, a adquirir, a tornar *interior*. O primeiro movimento da economia é, de facto, egoísta — não é transcendência, não é expressão. O trabalho que separa as coisas dos elementos em que mergulho descobre substâncias duráveis, mas suspende de imediato a independência do seu ser durável, adquirindo-as como bens-móveis, transportáveis, postos em reserva, depositados na casa.

A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída, porque é desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si — para o ser feminino. Será precio acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raias do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe *de facto* uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior — e a ausência empírica do ser humano de «sexo feminino» numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.

## 4. *Posse e trabalho*

A abordagem do mundo faz-se no movimento que, a partir da utopia da morada, percorre um espaço para nele efectuar uma apreensão original, para captar e para arrebatar. O futuro incerto do elemento suspende-se. O elemento fixa-se entre as quatro paredes da casa, acalma-se na posse. Apresenta-se aí como coisa, que pode definir-se, quiçá, pela tranquilidade, como numa «natureza-morta». O arresto feito sobre o elemental é o trabalho.



A posse das coisas a partir da casa que se faz pelo trabalho distingue-se da relação imediata com o não-eu na fruição, da posse sem aquisição de que goza a sensiblidade que mergulha no elemento, que «possui» sem apanhar. Na fruição, o eu não assume nada. De chofre, ele vive de... A posse pela fruição confunde-se com a fruição. Nenhuma actividade precede a sensibilidade. Mas, em contrapartida, possuir fruindo é também ser possuído e ser entregue à profundidade insondável, isto é, ao inquietante futuro do elemento.

A posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo. Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebata o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. A coisa atesta essa tomada ou compreensão — essa ontologia. A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser. Mas assim, por meio dessa suspensão, a posse com-preende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente — a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas — é uma tarefa espontânea e preteorética de todo o habitante da terra. O futuro imprevisível do elemento — a sua independência, o seu ser — a posse domina-o, suspende-o, adia-o. «Futuro imprevisível», não porque ultrapasse o alcance da visão, mas porque, sem rosto e perdendo-se no nada, se inscreve na insondável profundidade do elemento, que vem de uma espessura opaca sem origem, do mau infinito ou indefinido, do *apeiron*. Não tem origem porque não tem substância, não se apega a um «alguma coisa», qualidade que não qualifica nada, sem ponto zero por onde passaria um qualquer eixo de coordenadas, matéria-prima absolutamente indeterminada. Suspender a independência do ser, a materialidade no não-eu elemental, pela posse, não equivale nem *a pensar* essa suspensão, nem a obtê-la pelo efeito de uma fórmula. A maneira de ter acesso à obscuridade insondável da matéria não é uma ideia do infinito, mas o trabalho. A posse realiza-se pela tomada de posse ou pelo trabalho, que é o destino próprio da mão. A mão é o órgão de captação e de tomada, de primeira e cega tomada no meio do bulício: põe em relação comigo, com os meus fins egoístas, coisas arrancadas ao elemento, que, não tendo começo nem fim, mergulha e afoga o ser separado. Mas a mão *que liga* o elemental à finalidade das necessidades só constitui as coisas separando a sua apreensão da fruição imediata, depositando-a na morada, conferindo-lhe o estatuto de um haver. O trabalho é a própria *en-ergia* da aquisição. Seria impossível a um ser sem morada.

A mão realiza a sua função própria anteriormente a toda a execução de plano, a toda a projecção de projecto, a toda a finalidade que levaria para fora de sua casa. O movimento da mão rigorosamente económico, de captação e de aquisição, é dissimulado pelos vestigíos e pelos «restos» e pelas «obras» que a aquisição deixa no seu movimento de retorno, para a interioridade da casa. As obras como cidade, como campo, como jardim, como paisagem, recomeçam a sua existência elemental. O trabalho na sua intenção primeira é a aquisição, o movimento para si. Não é uma transcendência.

O trabalho harmoniza-se com os elementos aos quais arrebata as coisas. Capta a matéria enquanto matéria-prima. Nessa apreensão original, a matéria ao mesmo tempo anuncia o seu anonimato e renuncia a ele. Anuncia-o, porque o trabalho, o domínio sobre a matéria, não é uma visão nem um pensamento em que a matéria já determinada se definiria relativamente ao infinito; permanece na captação fundamentalmente indefinida e incompreensível, no sentido intelectual do termo. Mas renuncia ao seu anonimato, dado que a tomada original do trabalho a introduz num mundo do identificável, domina-a e põe-na à disposição de um ser que se recolhe e que se identifica, anteriormente a todo o estado civil, a toda a qualidade, procedendo apenas de si próprio.

O domínio sobre o indefinido pelo trabalho não se assemelha à ideia do infinito. O trabalho «define» a metária sem recorrer à ideia do infinito. A técnica original não põe em prática em «conhecimento» prévio, mas exerce imediatamente o seu domínio sobre a matéria. O poder da mão que capta ou que arranca ou que tritura ou que amassa, refere o elemento não a um infinito em relação ao qual se definiria a coisa, mas a um fim no sentido de alvo, no alvo da necessidade. Uma insondável profundidade que a fruição suspeitava no elemento submete-se ao trabalho que domina o futuro e apazigua o murmúrio anónimo do *há*, a barafunda incontrolável do elemental, inquietente até ao âmago da própria fruição. Esta obscuridade insondável da matéria apresenta-se ao trabalho como resistência e não como o frente a frente. Não como uma ideia da resistência, não como uma resistência que se anuncia por uma ideia ou que se anuncia absoluta como um rosto — mas já em contacto com a mão que a dobra e como que virtualmente vencida. O trabalhador vencerá, ela não se oporá frontalmente, mas já como quem abdica, perante a mão que procura o seu ponto vulnerável, que com manha e industriosamente a atinge pela cinta. O trabalho aborda a resistência falaciosa da matéria sem nome — o infinito do seu nada. Por isso, o trabalho não pode no fim de contas chamar-se violência. Aplica-se ao que não tem rosto, à resistência do nada. Age



no fenómeno. Apenas ataca a ausência de rosto dos deuses pagãos, cujo nada agora denuncia. Prometeu roubando o fogo do céu simboliza o trabalho industrioso na sua impiedade.

O trabalho domina ou suspende *sine die* o futuro indeterminado do elemento. Apoderando-se das coisas, tratando o ser como móvel, transportável para uma casa, ele dispõe do imprevisível futuro em que se anunciava o domínio do ser sobre nós; reserva para si esse futuro. A posse subtrai o ser à sua mudança. Por essência durável, não dura apenas como um estado de alma, afirma o seu poder sobre o tempo, sobre o que não é de ninguém — sobre o futuro. A posse supõe o produto do trabalho, como o que se mantém permanente no tempo — como substância.

As coisas apresentam-se como sólidos de contornos nitidamente delimitados. Ao lado de mesas, de cadeiras, de sobrescritos, de cadernos, de canetas, coisas fabricadas — as pedras, os grãos de sal, os torrões de terra, os pedaços de gelo, as maçãs, são coisas. Esta forma que separa o objecto, que lhe delincia contornos, parece constituí-las. Uma coisa distingue-se de outra porque um intervalo as separa uma da outra. Mas uma parte de uma coisa é, por sua vez, coisa: o encosto e o pé da cadeira, por exemplo. Mas também um qualquer fragmento do pé, mesmo que não constitua a sua articulação; tudo o que dele se pode destacar e levar. O contorno da coisa marca a possibilidade de a destacar, de a movimentar sem as outras, de a levar. A coisa é *móvel*, mantém uma certa proporção em relação ao corpo humano. Uma proporção que a submete à mão; não apenas à sua fruição. A mão, ao mesmo tempo, leva as qualidades elementares à fruição e apanha-as e guarda-as em ordem à fruição futura. A mão desenha um mundo arrebatando o seu domínio ao elemento, desenhando seres definidos que têm formas, isto é, sólidos; a informação do informe é a solidificação, aparecimento do captável, do *ente*, *suporte* das qualidades. A substancialidade não reside, pois, na natureza sensível da coisa, dado que a sensibilidade coincide com a fruição que goza de um «adjectivo» sem substantivo, de uma qualidade pura, de uma qualidade sem suporte. A abstracção que elevaria o sensível a conceito não lhe conferiria a substancialidade que falta ao conteúdo sensível. A menos que se insista não no conteúdo do conceito, mas no nascimento latente do conceito através da apreensão original operada pelo trabalho. A inteligibilidade do conceito designaria então a sua referência à captação do trabalho, pela qual se produz a posse. A substancialidade da coisa está na solidez que se oferece à mão que apanha e leva.

A mão não é assim somente a ponta pela qual comunicamos uma certa quantidade de forças à matéria. Atravessa a indeterminação do

elemento, suspende as suas imprevisíveis surpresas, adia a fruição onde elas já ameaçam. A mão apanha e abarca, reconhece o ser do ente, pois é da presa e não da sombra que ela se apodera e, ao mesmo tempo, suspende-o, dado que o ser é o seu futuro. E entretanto esse ser suspenso, domesticado, mantém-se, não se gasta na fruição que consome e deteriora, apresenta-se como durável, como *substância*. Numa certa medida, as coisas são o não-comestível, a ferramenta, o objecto de uso, o instrumento de trabalho, um bem. A mão *compreende* a coisa não porque a toca de todos os lados ao mesmo tempo (de facto, ela não a toca em todo o lado), mas porque já não é um órgão de sentido, não pura fruição, não pura sensibilidade, mas domínio, dominação, disposição — o que não pertence à ordem da sensibilidade. Órgão de apreensão, de aquisição, colhe o fruto, mas mantém-no longe dos lábios, guarda-o, põe-no de reserva, possui-o numa casa. A morada condiciona o trabalho. A mão que adquire atrapalha-se com a sua aquisição; não fundamenta por si própria a posse. De resto, o próprio projecto da aquisição supõe o recolhimento da morada. Boutroux diz algures que a posse prolonga o nosso corpo. Mas o corpo como corpo nu não é a primeira posse, está ainda fora do ter e do não-ter. Dispomos do nosso corpo conforme suspendemos já o ser do elemento que nos embebe, *habitando*. O corpo é a minha posse conforme o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade. A extraterritorialidade de uma casa condiciona a própria posse do meu corpo.

A substância remete para a morada, ou seja, no sentido etimológico do termo, para a economia. A posse capta no objecto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. Só a posse toca na substância, as outras relações com a coisa só atingem os atributos. A função de utensílio, tal como o valor que as coisas mostram, não se impõe à consciência espontânea como a substância, mas como um dos atributos dos seres. O acesso aos valores e o uso, a manipulação e a manufactura assentam na posse, na mão que agarra, que adquire, que leva para sua casa. A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se, dão-se.

Porque não é em si, a coisa pode trocar-se e consequentemente comparar-se, quantificar-se e, por consequência, perder já a sua própria identidade, reflectir-se no dinheiro. Por isso, a identidade da coisa não é a sua estrutura original. Desaparece a partir do momento em que se aborda a coisa como matéria. Só a propriedade instaura a permanência na qualidade pura da fruição, mas essa permanência desaparece logo na fenomenalidade reflectida no dinheiro. Haver, mercadoria que se compra e se vende, a coisa revela-se no mercado como susceptível de pertencer, de se trocar e, assim, como convertível em dinheiro, susceptível de dispersar-se no anonimato do dinheiro.



Mas a própria posse remete para relações metafísicas mais profundas. A coisa não resiste à aquisição; os outros possidentes — os que não podemos possuir — contestam e podem por isso mesmo consagrar a própria posse; de maneira que a posse das coisas desemboca num discurso. E a acção, para além do trabalho que supõe a resistência absoluta do rosto de um outro ser, é intimação e palavra — ou violência do assassínio.

## 5. *O trabalho, o corpo, a consciência*

A doutrina que interpreta o *mundo* como horizonte a partir do qual as coisas se apresentam como utensílios, como apetrechos de uma existência ciosa do seu ser, menospreza a instalação na orla de uma interioridade que a morada torna possível. Toda a manipulação de um sistema de utensílios e de ferramentas, todo o trabalho supõe um *domínio* original sobre as coisas, a posse, cujo nascimento latente a casa marca na orla da interioridade. O mundo é posse possível e toda a transformação do mundo pela indústria é uma variação do regime de propriedade. A partir da morada, a posse, realizada pela quase miraculosa captação de uma coisa na noite, no *apeiron* da matéria original, descobre o mundo. A captação de uma coisa ilumina a própria noite do *apeiron;* não é o mundo que torna possíveis as coisas. Por outro lado, a concepção intelectualista de um mundo como de um espectáculo oferecido à impassível contemplação menospreza igualmente o recolhimento da morada, sem o qual o burburinho incessante do elemento não pode oferecer-se à mão que agarra, porque a mão como mão não pode surgir no corpo imerso no elemento, sem o recolhimento da morada. A contemplação não é a suspensão da actividade do homem; vem depois da suspensão do ser caótico e, por isso, independente, do elemento e após o encontro de Outrem, que põe em questão a própria posse. A contemplação supõe, em todo o caso, a própria mobilização da coisa, apanhada pela mão.

O corpo apareceu em considerações anteriores não como um objecto entre outros objectos, mas como o próprio regime sob o qual se exerce a separação, o «como» dessa separação e, se assim se pode dizer, como um advérbio mais que como um substantivo. Como se, na

vibração do existir separado, se produzisse essencialmente um nó onde se encontram um movimento de interiorização e um movimento de trabalho e de aquisição dirigido para a profundidade insondável dos elementos, o que coloca o ser separado entre dois vazios, no «algures» onde ele se apresenta precisamente como separado. É preciso deduzir e descrever de mais perto esta situação.

Na fruição paradisíaca, sem tempo nem preocupação, a distinção da actividade e da passividade confundem-se com a satisfação. A fruição alimenta-se inteiramente pelo que está de fora onde ela habita, mas a sua satisfação manifesta a sua soberania, soberania também estranha à liberdade de uma *causa sui*, que nada de fora poderia afectar, a não ser a *Geworfenheit* heideggeriana, a qual, tomada no *outro* que a limita e que a nega, *sofre* com a alteridade tanto quanto com ela sofreria uma liberdade idealista. O ser separado está separado ou contente na sua alegria de respirar, de ver e de sentir. O *outro* em que ele rejubila — os elementos — não é inicialmente nem a favor, nem contra ele. Nenhuma assunção marca o ritmo da relação primeira da fruição, nem a supressão do «outro» nem a reconciliação com ele. Mas a soberania do eu que vibra na fruição tem de particular o facto de mergulhar num meio e, a partir daí, sofrer *influências*. A originalidade da influência reside no seguinte: o ser autónomo da fruição pode descobrir-se na mesma fruição a que adere — como determinado pelo que ele não é, mas sem que a fruição seja quebrada, sem que se produza a violência. Aparece como o produto do meio em que no entanto, suficiente como é, ele mergulha. Autóctone, é ao mesmo tempo um atributo de soberania e de submissão, que são simultâneas. O que influi sobre a vida infiltra-se nela como um doce veneno. Aliena-se, mas mesmo no sofrimento a alienação vem-lhe do interior. Esta inversão sempre possível da vida não pode exprimir-se em termos de liberdade limitada ou finita. A liberdade apresenta-se aqui como uma das possibilidades do equívoco original que se joga na vida autóctone. A existência de tal equívoco é o corpo. A soberania da fruição alimenta a sua independência com uma dependência em relação ao outro. A soberania da fruição corre o risco de uma traição: a alteridade de que ela vive expulsa-a já do paraíso. A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. *Ser corpo* é, por um lado, *aguentar-se*, ser dono de si, e, por outro, manter-se na terra, estar no *outro* e, assim, ser obstruído pelo seu corpo. Mas — repitamo-lo — essa obstrução não se produz como pura dependência. Faz a felicidade de quem dela goza. O que é necessário à minha



existência para subsistir interessa à minha existência. Passo da dependência a esta independência alegre e, mesmo no meu sofrimento, tiro a minha existência do interior. Estar em sua casa, em outra coisa diferente de si, sermos nós próprios vivendo de outra coisa que não nós próprios, viver de..., concretiza-se na existência corporal. O «pensamento encarnado» não se produz inicialmente como um pensamento que actua sobre o mundo, mas como uma existência separada que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade. Não é que se trate neste equívoco de dois pontos de vista sucessivos sobre a separação; a sua simultaneidade constitui o corpo. A última palavra não pertence a nenhum dos aspectos que se revelam sucessivamente.

A morada suspende ou adia essa traição tornando possíveis a aquisição e trabalho. A morada, ultrapassando a insegurança da vida, é um perpétuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de soçobrar. A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da sua data. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo.

O sofrimento do ser recolhido que é a paciência por excelência, pura passividade, é a um tempo abertura sobre a duração e adiamento no sofrimento. Na paciência, coincidem a iminência da derrota, mas também uma distância em relação a ela. A ambiguidade do corpo é a *consciência*.

Não existe, pois, *dualidade:* corpo próprio e corpo físico, que seria necessário conciliar. A morada que aloja e prolonga a vida, o mundo que a vida adquire e utiliza pelo trabalho, é também o mundo físico onde o trabalho se interpreta como um jogo de forças anónimas. Para as forças do mundo exterior, a morada não é mais que um adiamento. O ser domiciliado só decide sobre as coisas porque a si próprio concede uma moratória, porque «retarda o efeito», porque trabalha.

Não contestámos a espontaneidade da vida. Pelo contrário, reconduzimos o problema da interacção entre o corpo e o mundo, à habitação, ao «viver de...» onde já não se poderia encontrar o esquema de uma liberdade *causa sui*, incompreensivelmente limitada. A liberdade como relação da vida com um *outro* que a aloja e pelo qual a vida está *em sua casa*, não é uma liberdade finita, é virtualmente uma liberdade nula. A liberdade é como que o subproduto da vida. A sua aderência ao mundo onde corre o risco de se perder é precisamente — e ao mesmo tempo — a razão pela qual ela se defende e está em sua casa. Este corpo, elo de uma realidade elemental, é também o que permite apoderar-se do mundo, trabalhar. Ser livre é construir um mundo onde se possa ser livre. O trabalho vem de um ser, coisa que permite as coisas

e em contacto com as coisas; mas que, nesse contacto, vem de sua casa. A consciência não cai num corpo — não encarna; é uma desencarnação ou, mais exactamente, um adiamento da corporeidade do corpo. Isso não se produz no éter da abstracção, mas como todo o concreto, na morada e no trabalho. Ter consciência é estar em relação *com o que é*, mas como se o presente *daquilo que é* não estivesse ainda inteiramente realizado e constituísse apenas o *futuro* de um ser recolhido. Ter consciência é precisamente ter tempo. Não extravasar o tempo presente no projecto que antecipa o futuro, mas ter em relação ao próprio presente um distanciamento, referir-se ao elemento em que se está instalado, como àquilo que ainda não está lá. Toda a liberdade da habitação tem a ver com o tempo que ainda resta ao habitante. O incomensurável, isto é, o incompreensível formato do meio, dá tempo. A distância em relação ao elemento ao qual o eu está entregue só o ameaça na sua morada no futuro. O presente é *para já* apenas a consciência do perigo, o medo, sentimento por excelência. A indeterminação do elemento, o seu futuro torna-se consciência, possibilidade de utilizar o tempo. O trabalho não caracteriza uma liberdade que decorreu do ser, mas uma vontade: um ser ameaçado, mas que dispõe de tempo para ocorrer à ameaça.

Na economia geral do ser, a vontade marca o ponto em que o definitivo de um conhecimento se produz como não-definitivo. A força da vontade não se desenrola como uma força mais poderosa que o obstáculo. Consiste em abordar o obstáculo não obstinando-se contra ele, mas estabelecendo sempre uma distância em relação a ele, observando um intervalo entre si e a iminência do obstáculo. Querer é prevenir o perigo. Conceber o futuro é pre-venir. Trabalhar é retardar a sua queda. Mas o trabalho só é possível a um ser que tem a estrutura do corpo, ser que se apodera de seres, quer dizer, recolhido em sua casa e apenas *em relação* com o não-eu.

Mas o tempo que se manifesta no recolhimento da morada — di-lo-emos mais adiante — supõe a relação com um outro que não se oferece ao trabalho — a relação com Outrem, com o infinito, a metafísica.

A ambiguidade do corpo pela qual o eu é comprometido no outro, mas vem sempre para cá, *produz-se* no trabalho. O trabalho não consiste em ser causa primeira num encadeamento *contínuo* de causas, tal como o descobre um pensamento já esclarecido; em ser a causa que actuaria na altura em que o pensamento, recuando a partir do fim, pararia na causa mais próxima de nós, porque coincidente connosco. As várias causas estreitamente encadeadas formam um mecanismo cuja máquina exprime a essência. As engrenagens da máquina ajustam-se



perfeitamente umas às outras e constituem uma continuidade sem fissura. Para uma máquina pode dizer-se com o mesmo direito que o resultado é a causa final do primeiro movimento e que ele é o efeito desse primeiro movimento. Em contrapartida, o movimento do corpo que desencadeia a acção da máquina, a mão que vai ao encontro do martelo ou do prego a pregar, não é simplesmente a *causa eficiente* desse fim, fim que seria a causa final desse primeiro movimento. Pois, no movimento da mão, trata-se sempre de, em certa medida, procurar e *alcançar* o objectivo com todas as vicissitudes que isso comporta. A distância cavada e percorrida pelo corpo em direcção à máquina ou ao mecanismo que ele acciona pode ser mais ou menos longa; a sua margem pode estreitar-se muito no gesto habitual. Mas mesmo quando o gesto é habitual, é preciso habilidade e desenvoltura para guiar o hábito.

Por outras palavras, a acção do corpo — que posteriormente poderá exprimir-se em termos de causalidade — desenvolve-se na altura do acto sob o domínio de uma causa final, no verdadeiro sentido do termo, em que os intermediários que permitirão preencher essa distância, para se desencadearem uns aos outros automaticamente, ainda não estão encontrados, em que a mão vai ao acaso e alcança o seu objectivo com uma parte inevitável de *sorte* ou de azar, o que ressalta do facto de ela poder falhar o seu golpe. A mão é por essência tacteamento e dominação. O tacteamento não é uma acção tecnicamente imperfeita, mas a condição de toda a técnica. O fim não se apreende como fim numa aspiração desencarnada, cujo destino ele fixaria como a causa fixa, o destino do efeito. Se o determinismo do fim não se deixa converter em determinismo da causa é porque a concepção do fim não se separa da sua realização; o fim não atrai, não é numa certa medida inevitável, mas alcança-se e, desse modo, supõe o corpo enquanto mão. Só um ser dotado de órgãos pode conceber uma finalidade técnica, uma relação entre o fim e o instrumento. O fim é um termo que a mão procura correndo o risco de o falhar. O corpo enquanto possibilidade de uma mão — e a sua corporeidade completa pode substituir-se à mão — existe na virtualidade do movimento que se dirige para o instrumento.

O tacteamento — obra por excelência da mão e obra adequada ao *apeiron* do elemento — torna possível toda a originalidade da causa final. Se a atracção que um fim exerce não se reduz inteiramente a uma série contínua de choques, a uma propulsão contínua, é porque — diz-se — a ideia do fim orienta o desencadear dos choques. Mas a ideia de fim seria um epifenómeno se não se manifestasse no modo como o primeiro choque é dado: impulso dado no vazio, ao acaso. Na realidade, a «representação» do fim e o movimento da mão que se lança para

ele através de uma distância inexplorada, sem ser precedida de um batedor — não constituem senão um único e mesmo acontecimento e definem um ser que, no seio de um mundo em que está implantado, vem a tal mundo de aquém desse mundo, de uma dimensão de *interioridade*, de um ser que *habita* no mundo, quer dizer, que nele está em sua casa. O tacteamento revela a posição do corpo que ao mesmo tempo se integra no ser e permanece nos seus interstícios, sempre convidado a percorrer uma distância ao acaso, e aquentando-se aí sozinho: a posição de um ser separado.

## 6. *A liberdade da representação e a doação*

Estar separado é permanecer algures. A separação produz-se positivamente na localização. O corpo não chega à alma como um acidente. Inserção de uma alma na extensão? Esta metáfora não resolve nada. Ficaria por compreender a inserção da alma na extensão do corpo. Ao aparecer na representação como uma coisa entre as coisas, o corpo é de facto a *maneira* como um ser, nem especial, nem estranho à extensão geométrica ou física, existe separadamente. É o regime da separação. O *algures* da morada produz-se como um acontecimento original em relação ao qual (e não inversamente) deve compreender-se o do desdobramento da extensão físico-geométrica.

E entretanto o pensamento representativo que se alimenta e vive do próprio ser que representa remete para uma possibilidade excepcional da existência separada. Não que a uma intenção dita teórica, base do eu, se juntassem vontades, desejos e sentimentos, para transformar o pensamento em vida. A tese estritamente intelectualista subordina a vida à representação. Defende-se que, para querer, é preciso representar-se previamente o que se quer, para desejar, representar-se o seu objectivo, para sentir, representar-se o objecto do sentimento e para agir, representar-se o que se vai fazer. Mas como é que a tensão e a preocupação de uma vida nasceriam da impassível representação? A tese inversa não apresenta, contudo, menos dificuldades. A representação, como caso limite de um comprometimento na realidade, como resíduo de um acto suspenso e hesitante, a representação como acto falhado da acção, esgotará a essência da teoria?

Se não é possível, tirar de uma contemplação impassível de um objecto a finalidade necessária ao acto, será mais fácil tirar do empenhamento, do acto, da preocupação, a liberdade da contemplação que a representação anuncia?



FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA
PORTO

O sentido filosófico da representação não ressalta aliás da simples oposição da representação ao acto. A impassibilidade oposta ao comprometimento caracterizará suficientemente a representação? A liberdade com que ela é relacionada será a ausência de relação, o desenlace da história em que algo nunca permanece *outro* e, portanto, soberania no vazio?

A representação é condicionada. A sua pretensão transcendental é constantemente desmentida pela vida já implantada no ser, que a representação pretende constituir. Mas a representação pretende *a posteriori* substituir-se à vida na realidade, para constituir essa mesma realidade. Deve poder dar-se conta, por meio da separação, do condicionamento constituinte, realizado pela representação — ainda que a representação se tenha de produzir *a posteriori*. O teorético, pelo facto de ser posterior, por ser essencialmente recordação, não é por certo criador, mas a sua essência crítica — a sua subida para aquém — não se confunde com nenhuma possibilidade da fruição e do trabalho. Atesta uma energia nova, orientada para montante, contra a corrente, e que a impassibilidade da contemplação só superficialmente traduz.

O facto de a representação ser condicionada pela vida mas esse condicionamento poder, posteriormente, eliminar-se — o facto de o idealismo ser uma eterna tentação — tem a ver com o próprio acontecimento da separação, que não há que interpretar em momento algum como corte abstracto no espaço. O facto da posterioridade mostra, sem dúvida, que a possibilidade da representação constituinte não restitui à eternidade abstracta ou ao instante o privilégio de medir todas as coisas; mostra, pelo contrário, que a produção da separação está ligada ao tempo e mostra mesmo que a articulação da separação no tempo se produz assim nela mesma e não apenas secundariamente, para nós.

A possibilidade de uma representação constituinte, mas que assenta já na fruição de um real inteiramente constituído, designa o carácter radical do desenraizamento de quem é recolhido numa casa em que o eu, mergulhando embora nos elementos, se coloca perante uma Natureza. Os elementos onde e de que vivo são também aquilo a que me opus. O facto de ter limitado uma parte do mundo e de a ter encerrado, de ter acesso aos elementos de que fruo pela porta e pela janela, realiza a extraterritorialidade e a soberania do pensamento, anterior ao mundo a que ela é posterior. *Anterior posteriormente*, a separação não é «conhecida» assim, mas produz-se assim. A recordação é precisamente o cumprimento dessa estrutura ontológica. Onda de lagoa que volta lambendo a praia aquém do ponto donde partiu, espasmo do tempo que condiciona a lembrança. Só assim vejo sem ser visto, como Giges, não sou invadido pela natureza, já não mergulho numa ambiên-

cia ou numa atmosfera. Só assim a essência equívoca da casa escava interstícios na continuidade da terra. As análises heideggerianas do mundo habituaram-nos a pensar que o «em vista de si» que caracteriza o *Dasein*, que a preocupação em situação, condiciona, no fim de contas, todo o produto humano. Em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema dos utensílios. Mas o «em vista de si» da preocupação poderá realizar-se sem um desprendimento em relação à situação, sem um recolhimento e sem extraterritorialidade — sem *em sua casa?* O instinto mantém-se inserido na sua situação. A mão que tacteia atravessa um vazio ao acaso.

Donde é que me vem a energia transcendental, esse adiamento que é o próprio tempo, o futuro em que a memória se apoderará de um passado que existiu antes do passado, do «profundo outrora, nunca suficientemente outrora» — energia que supõe já o recolhimento numa casa?

Definimos a representação como uma determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro. Essa definição excluía a representação das relações recíprocas, cujos termos se tocam e se limitam. Representar aquilo de que vivo equivaleria a permanecer exterior aos elementos em que estou mergulhado. Mas se não posso abandonar o espaço em que estou mergulhado, posso, a partir de uma morada, *abordar* apenas esses elementos, possuir coisas. Posso, sem dúvida, recolher-me no seio da minha vida que é vida de... Só que o momento negativo do *morar* que determina a posse, o recolhimento que tira da imersão, não é um simples eco da posse. Não pode ver-se nisso a réplica da presença junto das coisas, como se a posse das coisas, enquanto presença junto delas, contivesse dialecticamente o recuo em relação a elas. Tal recuo implica um acontecimento novo. É preciso que eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo. Esse acontecimento é a relação com Outrem que me acolhe na Casa, a presença discreta do Feminino. Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. Só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento no não-eu. Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão. Outrem — absolutamente outro — paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto. Só pode contestar a minha posse porque me aborda, não a partir de fora, mas de cima. O Mesmo não poderia apoderar-se do Outro sem o suprimir. Mas o infinito intransponível da negação do assassínio anuncia-se precisamente por essa dimensão de altura onde Outrem se aproxima



de mim, concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassínio. Acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa.

A impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto — denominamo-la linguagem. A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino. A maiêutica socrática vencia a resistência de uma pedagogia que introduzia ideias num espírito, violando ou seduzindo (o que vem a ser o mesmo) esse espírito. Não exclui a abertura da própria dimensão do infinito que é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensino significa todo o infinito da exterioridade, que não se produz primeiro para ensinar depois — o ensino é a sua própria produção. O ensinamento primeiro ensina essa mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética. Por este comércio com o infinito da exterioridade ou da altura, a ingenuidade do impulso directo, a ingenuidade do ser que se exercita como uma força que vai, tem vergonha da sua ingenuidade. Descobre-se como uma violência, mas, assim, coloca-se numa nova dimensão. O comércio com a alteridade do infinito não fere como uma opinião. Não limita um espírito de um modo inadmissível para um filósofo. A limitação só se produz numa totalidade, ao passo que a relação com Outrem rebenta o tecto da totalidade; é fundamentalmente pacífica. O Outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha. Outrem não é outra liberdade tão arbitrária como a minha, sem o que freanquearia de imediato o infinito que me separa dela para entrar sob o mesmo conceito. A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um género chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.

A representação tira a sua liberdade, em relação ao mundo que a alimenta, da relação, essencialmente moral, com Outrem. A moral não se junta às preocupações do eu, para as ordenar ou para fazer que sejam julgadas — põe em questão e à distância de si, o próprio eu. A representação começou não na presença de uma coisa oferecida à minha violência, mas que escapa empiricamente às minhas forças, mas sim na minha possibilidade de pôr essa violência em questão, numa possibilidade que se produz pelo comércio com o infinito ou pela sociedade.

O desenvolvimento positivo da relação pacífica sem fronteira ou sem qualquer negatividade com o outro produz-se na linguagem. A linguagem não pertence às relações que possam transparecer nas estru-

turas da lógica formal: é contacto através de uma distância, relação com o que não se toca, através do vazio. Coloca-se na dimensão do desejo absoluto pelo qual o Mesmo se encontra em relação com um outro, que não é aquilo que o Mesmo tinha simplesmente perdido. O contacto ou a visão não se impõem como gestos arquétipos da rectidão. Outrem não é inicialmente nem em última análise o que nós captamos ou de que fazemos o nosso tema. Mas a verdade não está nem no ver, nem no captar — modos da fruição, da sensibilidade e da posse. Está na transcendência em que a exterioridade absoluta se apresenta exprimindo-se, num movimento que consiste em retomar e em decifrar, a cada momento, os próprios sinais que ela dispensa.

Mas a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de Outrem. (Esta converter-se-ia por isso mesmo em idolatria, que incuba em todo o acto de contemplação.) A «visão» do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida económica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem — a hospitalidade — é o facto concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exactamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um *menos* em relação à instalação, mas um excedente da relação com Outrem ou da metafísica.

Mas o ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento. E esta possibilidade de esquecer a transcendência de Outrem — de eliminar impunemente da sua casa toda a hospitalidade (isto é, toda a linguagem), de afastar dela toda a transcendência que apenas permite ao Eu fechar-se em si — atesta a verdade absoluta, o radicalismo da separação. A separação não é apenas, na modalidade dialéctica, correlativa da transcendência, mas também o seu inverso. Realiza-se como um acontecimento positivo. A relação com o infinito permanece como uma outra possibilidade do ser recolhido na sua morada. A possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas. A separação não seria radical se a possibilidade de fechar-se em sua casa não pudesse concretizar-se sem contradição interna como acontecimento em si (se tivesse de ser apenas um facto empírico, psicológico, ilusão), tal como se produz o próprio ateísmo. O anel de Giges simboliza a separação. Giges joga em dois tabuleiros, evoluindo entre uma presença aos outros e uma ausência, falando aos «outros» e furtando-se à palavra; Giges é a própria condição do homem, a possibilidade da injustiça e do egoísmo radical, a possibilidade de aceitar as regras do jogo, mas de fazer batota.



Todos os desenvolvimentos desta obra tentam libertar-se de uma concepção que procura reunir os acontecimentos da existência afectados de sinais opostos numa concepção ambivalente, que seria a única a ter uma dignidade ontológica, ao passo que os próprios acontecimentos que se empenham num sentido ou no outro permaneceriam empíricos, sem articularem ontologicamente nada de novo. O método aqui praticado consiste, de facto, em procurar a condição das situações empíricas, mas atribui aos desenvolvimentos ditos empíricos em que se realiza a possibilidade condicionante — atribui à *concretização* — um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição.

A realização com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído. A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem. Mas a linguagem completa o pôr em comum original — que se refere à posse e supõe a economia. A universalidade que uma coisa recebe da palavra, que a arranca ao *hic et nunc*, perde o seu mistério na perspectiva ética em que a linguagem se situa. O *hic et nunc* remonta também à posse em que a coisa é captada e a linguagem que a designa ao outro é um desapossamento original, uma primeira doação. A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético situado na base da generalização é a intenção profunda da linguagem. A relação com outrem não estimula, não suscita apenas a generalização, não lhe fornece somente o pretexto e a ocasião (o que nunca ninguém contestou), mas é essa mesma generalização. A generalização é uma universalização — só que a universalização não é a entrada de uma coisa sensível na «terra-de-ninguém» do ideal, não é puramente negativa como uma renúncia estéril, mas oferece mundo a outrem. A transcendência não é uma visão de Outrem — mas uma doação original.

A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim — põe em comum um mundo até então meu. A linguagem *efectua* a entrada das coisas num éter novo onde recebem um nome e se tornam conceitos, primeira acção acima do trabalho, acção sem acção, mesmo se a palavra comporta o esforço do trabalho, mesmo se, pensamento encarnado, ela nos insere no mundo, nos riscos e nas vicissitudes de toda a acção. Ultrapassa a cada instante o trabalho pela generosidade da oferta que ela faz de imediato desse mesmo trabalho. As

análises da linguagem que tendem a apresentá-la como uma acção significativa entre outras menosprezam a *oferta* do mundo, a oferta de conteúdos que responde ao rosto de outrem ou que o questiona e abre apenas a perspectiva do significativo.

A «visão» do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético.



# E

# O MUNDO DOS FENÓMENOS E A EXPRESSÃO

## 1. *A separação é uma economia*

Ao afirmar a separação, não se transpõe para fórmula abstracta a imagem empírica do intervalo espacial que reúne as suas extremidades pelo próprio espaço que as separa. A separação deve delinear-se fora do formalismo, como acontecimento que não equivale, a partir do momento em que se produz, ao seu contrário. Separar-se não é permanecer solidário de uma totalidade, é positivamente estar *algures*, na casa, estar economicamente. O «algures» e a casa explicitam o egoísmo, maneira de ser original onde se produz a separação. O egoísmo é um acontecimento ontológico, uma dilaceração efectiva e não um sonho que decorre à superfície do ser e que se poderia negligenciar como uma sombra. O desmembramento de uma totalidade só pode produzir-se pelo estremecimento do egoísmo, nem ilusório nem subordinado no que quer que seja à totalidade que ele rasga. O egoísmo é vida: vida de... ou fruição. A fruição entregue aos elementos que a contentam, mas a desencaminham no «nenhures» e a ameaçam retirar-se para uma casa. Tantos movimentos opostos — o mergulho no meio dos elementos, que entrabre a interioridade, a permanência feliz e necessitada sobre a terra, o tempo e a consciência que desapertam o grampo do ser e que asseguram o domínio de um mundo — reúnem-se no ser corporal do homem — nudez e indigência exposta à exterioridade anónima do quente e do frio, mas recolhimento na interioridade de sua casa — e, a partir daí e de então, trabalho e posse. A posse ao agir reduz ao Mesmo o que, à primeira vista, se apresenta como outro. A existência económica (tal como a existência animal) — apesar da infinita extensão de necessidades que torna possível — permanece no Mesmo. O seu movimento é centrípeto.

Mas a obra não manifestará essa interioridade cá fora? Não conseguirá ela furar a crosta da separação? Será que os gestos, as acções, as maneiras, os objectos utilizados e fabricados, não expõem o seu autor? Sem dúvida, mas só se eles revestiram a significação da linguagem que se institui para além das obras. Só pelas obras o eu não chega cá fora; retira-se ou congela-se como se não apelasse a outrem e não lhe respondesse, mas procurasse na sua actividade o conforto, a intimidade e o sono. As linhas de sentido que a actividade traça na matéria enchem-se logo de equívocos, como se a acção, ao prosseguir o seu desígnio, não tivesse *consideração* pela exterioridade, não lhe prestasse atenção. Ao empreender o que quis, realizei muitas coisas que não quis — a obra surge nos resíduos do trabalho. O operário não segura na mão todos os fios da sua própria acção. Exterioriza-se por actos já em certo sentido falhados. Se as suas obras libertam sinais, estes têm de ser decifrados sem a sua ajuda. Se ele participa nessa decifração, fala. Por isso, o produto do trabalho não é uma posse inalienável e pode ser usurpado por outrem. As obras têm um destino independente do eu, integram-se num conjunto de obras: podem ser permutadas, ou seja, mantêm-se no anonimato do dinheiro. A integração num mundo económico não compromete a interioridade de que as obras procedem. A vida interior não morre como um fogo de palha, mas não se reconhece na existência que se lhe atribui na economia. Isso atesta-se na consciência que a pessoa tem da tirania do Estado. Ele desperta-a para uma liberdade que viola logo a seguir. O Estado, que realiza a sua essência através das obras, resvala para a tirania e atesta assim a *minha ausência* das obras que se me tornam estranhas através das necessidades económicas. A partir da obra, sou apenas deduzido e já mal entendido, traído mais do que expresso.

Mas eu não furo mais a crosta da separação abordando outrem nas suas obras que são, tal como as minhas, entregues ao campo anónimo da vida económica em que me mantenho egoísta e separado, identificando, pelo trabalho e pela posse, no diverso, a minha identidade de Mesmo. Outrem assinala-se, mas não se apresenta. As obras simbolizam-no. O simbolismo da vida e do trabalho simboliza, no sentido muito singular que Freud descobriu em todas as nossas manifestações conscientes e nos nossos sonhos e que é a essência de todo o sinal, a sua definição original: só revela escondendo. Neste sentido, os sinais constituem e protegem a minha intimidade. Exprimir-se pela vida, pelas obras, é precisamente recusar-se à expressão. O trabalho permanece económico. Vem da casa e lá regressa, movimento da Odisseia em que a aventura corrida no mundo não é mais que o acidente de um regresso. De uma maneira absoluta, por certo, a interpretação do símbolo pode conduzir até uma intenção adivinhada, mas penetramos nesse mundo interior como que por arrombamento e sem conjurar a ausência. Ausência à qual só a palavra, mas liberta da sua espessura de produto linguístico, pode pôr fim.



## 2. *Obra e expressão*

As coisas manifestam-se como respondendo a uma pergunta em relação à qual elas têm um sentido, a pergunta: *quid?* Tal pergunta procura um substantivo e um adjectivo — inseparáveis. A tal procura corresponde a um conteúdo, quer sensível, quer intelectual, uma «compreensão» de conceito. O autor da obra, abordado a partir da obra, só se apresentará como conteúdo. Esse conteúdo não poderá desligar-se do contexto, do sistema em que se integram as próprias obras e responde à pergunta através do seu lugar no sistema. Perguntar *o quê* é perguntar *enquanto quê:* é não tomar a manifestação por ela mesma.

Mas a pergunta que interroga sobre a quididade faz-se a alguém. Desde há muito tempo quem deve responder *se apresentou*, respondendo assim a uma pergunta anterior a toda a pergunta em busca de quididades. Na realidade, o «quem é?» não é uma pergunta e não se satisfaz com um saber. Aquele a quem a pergunta é feita, *já se apresentou*, sem ser um conteúdo. Apresentou-se como rosto. O rosto não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda a pergunta. O que é anterior a toda a pergunta não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas Desejo. O *quem* correlativo do Desejo, o *quem* ao qual a pergunta se faz é, em metafísica, uma «noção» tão fundamental e tão universal como a quididade, o ser, o ente e as categorias.

É verdade que o *quem* é na maioria das vezes um *«o quê»*. Pergunta-se «quem é o Senhor X», e responde-se: «É presidente do Conselho de Estado» ou «é o Senhor Fulano». A resposta apresenta-se como quididade, refere-se a um sistema de relações. À pergunta *quem?*, responde a presença não qualificável de um ente que *se apresenta* sem se referir a nada e que, no entanto, se distingue de qualquer outro ente. A pergunta *quem?* visa um rosto. A noção do rosto difere de todo o conteúdo representado. Se a pergunta *quem* não questiona no mesmo sentido que a pergunta *o quê*, é porque aqui o que se pergunta e aquele que se interroga coincidem. Visar um rosto é fazer a pergunta *quem* ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta. O que responde e o que é respondido coincidem. O rosto, expressão por excelência, formula a

primeira palavra: o significante que surge no topo do seu signo, como olhos que vos observam.

O *quem* da actividade não é *expresso* na actividade, não está *presente*, não assiste à sua manifestação, mas é aí simplesmente significado por um signo num sistema de signos, isto é, como um ser que se manifesta precisamente enquanto ausente da sua manifestação: uma manifestação na ausência do ser — um fenómeno. Quando se compreende o homem a partir das suas obras, ele é mais surpreendido do que compreendido. A sua vida e o seu trabalho encobrem-no. Símbolos, apelam para a sua interpretação. A fenomenalidade de que se trata não indica apenas uma relatividade do conhecimento, mas uma *maneira de ser* em que nada é último, em que tudo é sinal, presente ausentando-se da sua presença e, neste sentido, sonho. Com a exterioridade, que não é das coisas, desaparece o simbolismo e começa a ordem do ser e nasce um dia, do fundo do qual mais nenhum novo dia nascerá. O que falta à existência interior não é um ser no superlativo, que prolongue e alargue os equívocos da interioridade e do seu simbolismo, mas uma ordem em que todos os simbolismos se decifram pelos seres que se apresentam absolutamente — que se exprimem. O Mesmo não é o Absoluto, a sua realidade que se exprime na sua obra está ausente da sua obra; a sua realidade não é total na sua existência económica.

É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. Não é que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. Uma existência dita objectiva tal como se reflecte no pensamento dos outros e pela qual eu conto na universalidade, no Estado, na história, na totalidade, não me exprime, mas antes me dissimula. O rosto que acolho faz-me passar do fenómeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta — ponta aguda do presente — gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não actualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exactamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência, como «coisa em si», começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem.

A morte não é esse senhor. Sempre futura e desconhecida, determina o medo ou a fuga perante as responsabilidades. Não obstante ela, a coragem existe, tem o seu ideal noutro lado, compromete-me na vida.



A morte, fonte de todos os mitos, só está *presente* em outrem; e somente nele ela me reduz com urgência à minha última essência, à minha responsabilidade.

Para que a totalidade do contentamento revele a sua fenomenalidade e a sua inadequação ao absoluto, não basta que um descontentamento substitua o contentamento. O descontentamento mantém-se ainda nos horizontes de uma totalidade, como uma indigência que, na necessidade, antecipa a sua satisfação; como um baixo proletariado que apenas invejasse o conforto do interior burguês e os seus horizontes de pedante. A totalidade do contentamento acusa a sua própria fenomenalidade quando sobrevém uma exterioridade que não desliza para o vazio de necessidades satisfeitas ou contrariadas. A totalidade do contentamento revela a sua fenomenalidade quando a exterioridade — incomensurável em relação às necessidades — rompe a interioridade por essa mesma incomensurabilidade. A interioridade descobre-se então como insuficiente, sem que tal insuficiência aponte uma limitação qualquer imposta por essa exterioridade, sem que a insuficiência da interioridade se transforme de imediato em necessidades que pressentem a sua satisfação ou sofrem da sua indigência, sem que nos horizontes delineados pelas necessidades se recomponha a interioridade quebrada. Uma tal exterioridade revela, pois, a insuficiência do ser separado, mas uma insuficiência sem satisfação possível. Não apenas sem satisfação *de facto*, mas fora de toda a satisfação ou de insatisfação. A exterioridade, estranha às necessidades, revelaria pois uma insuficiência, cheia dessa mesma insuficiência e não de esperanças, uma distância mais preciosa do que o tacteamento, uma não-posse mais preciosa do que a posse, uma fome que se alimenta não de pão, mas da própria fome. Não se trata de um qualquer sonho romântico, mas do que desde o início desta pesquisa se impôs como Desejo. O Desejo não coincide com uma necessidade insatisfeita, coloca-se para além da satisfação e da insatisfação. A relação com Outrem, ou a ideia do Infinito, cumula-o. Cada um pode viver no estranho desejo de Outrem que nenhum deleite vem coroar, nem encerrar, nem adormecer. Graças a esta relação, o homem retirado do elemento, recolhido numa casa, representa para si um mundo. Por causa dela, por causa da presença diante do rosto de Outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenómeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito da sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se.

## 3. *Fenómeno e ser*

A epifania da exterioridade, que acusa o defeito da interioridade soberana do ser separado, não situa a interioridade como uma parte limitada por uma outra numa totalidade. Entramos na ordem do Desejo e na ordem das relações irredutíveis às que regem a totalidade. A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino.

O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da ideia do infinito. A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser. Todo este trabalho procura apenas apresentar o espiritual segundo a ordem cartesiana, anterior à ordem socrática. Porque o diálogo socrático supõe já seres decididos ao discurso e, por consequência, seres que aceitaram as suas regras, ao passo que o ensino leva ao discurso lógico sem retórica, sem bajulação nem sedução e, por isso, sem violência e mantendo a interioridade do que acolhe.

O homem da fruição que se mantém na interioridade, que assegura a sua separação, pode ignorar a sua fenomenalidade. Esta possibilidade da ignorância não indica um grau inferior de consciência, mas o próprio preço da separação. A separação como ruptura da participação foi deduzida da Ideia do Infinito. É pois também uma relação acima do abismo não preenchível da separação. Se a separação tinha de descrever-se pela fruição e pela economia, é porque a soberania do homem não foi de modo nenhum um simples inverso da relação com Outrem. Não se reduzindo a separação a um simples contrapeso da relação, a Relação com Outrem não tem o mesmo estatuto que as relações oferecidas ao pensamento objectivante e onde a distinção dos termos reflecte também a sua união. A relação entre Mim e Outrem não tem a estrutura que a lógica formal encontra em todas as relações. Os termos continuam a ser absolutos apesar da relação em que se encontram. A relação com Outrem é a única em que semelhante perturbação da lógica formal pode acontecer. Mas a partir daí compreende-se que a ideia do infinito, que exige a separação, a exige até ao ateísmo, com suficiente profundidade para que a ideia do infinito se possa esquecer. O esquecimento da transcendência não ocorre como um acidente num ser separado, a possibilidade desse esquecimento é necessária à separação. A distância e a interioridade mantêm-se inteiras na retomada da relação e quando a alma se abre, na maravilha do



ensino, a transitividade do ensino não é nem menos nem mais autêntica do que a liberdade do mestre e do aluno, ainda que assim o ser separado saia do plano da economia e do trabalho.

Dissemos que o momento em que o ser separado se descobre sem se exprimir onde aparece, mas se ausenta da sua aparição, corresponde com bastante exactidão ao sentido do fenómeno. O fenómeno é o ser que aparece, mas permanece ausente. Não aparência, mas realidade a que falta realidade, ainda infinitamente afastada do seu ser. Adivinhou-se, na obra, a intenção de alguém, mas foi julgado por contumácia. O ser não se ajudou a si próprio (como diz Platão a propósito do discurso escrito), o interlocutor não *assistiu* à sua própria revelação. Penetrou-se no interior, mas na sua ausência. Compreenderam-no como um homem pré-histórico que deixou machados e desenhos, mas não palavras. Tudo se passa como se a palavra, essa palavra que mente e dissimula, fosse absolutamente indispensável ao processo, para clarificar as peças de um *dossier* e as peças de prova convincente, como se só a palavra pudesse dar assistência aos juízes e tornar presente o acusado, como se só pela palavra as múltiplas possibilidades concorrentes do símbolo — que simboliza no silêncio e no crepúsculo — pudessem ser desempatadas, aparecendo a verdade à luz do dia. O ser é um mundo onde se fala e do qual se fala. A sociedade é a presença do ser.

O ser, a coisa em si, não é, em relação ao fenómeno, o escondido. A sua presença manifesta-se na palavra. Apresentar a coisa em si como escondida equivaleria a supor que ela está para o fenómeno como o fenómeno está para a aparência. A verdade do desvelamento é, quando muito, a verdade do fenómeno escondido sob as aparências. A verdade da coisa em si não se desvela. A coisa em si exprime-se. A expressão manifesta a presença do ser, mas não afastando simplesmente o véu do fenómeno. Ela é, de per si, presença de um rosto e, por conseguinte, apelo e ensinamento, *entrada em relação*comigo — relação ética. A expressão já não manifesta a presença do ser ao remontar do signo para o significado, mas apresenta o significante. O significante, o que dá sinal — não é significado. É preciso ter estado já em companhia de significantes para que o signo possa aparecer como signo. O significante deve, pois, apresentar-se antes de todo o signo, por ele mesmo — apresentar um rosto.

A palavra é, de facto, uma manifestação sem paralelo: não efectua o movimento que parte do signo para ir até ao significante e ao significado. Desaferrolha o que todo o signo encerra exactamente na altura em que abre a passagem que leva ao significado, fazendo *assistir* o significante à manifestação do significado. Essa assistência mede o

excedente da linguagem falada sobre a linguagem escrita tornada signo. O signo é uma linguagem muda, uma linguagem impedida. A linguagem não agrupa os símbolos em sistemas, mas decifra os símbolos. Mas na medida em que a manifestação original de Outrem já se verificou, na medida em que um ente se *apresentou* e se ajudou a si próprio, todos os signos diferentes dos signos verbais podem servir de linguagem. Em contrapartida, a própria palavra nem sempre encontra o acolhimento que convém reservar à palavra; porque comporta não-palavra e pode exprimir como exprimem os utensílios, as peças de vestuário, os gestos. Pelo modo de articular, pelo estilo, a palavra significa como actividade e como produto. Ela é para a palavra pura o que a escrita oferecida aos grafólogos é para a expressão escrita oferecida ao leitor. A palavra como actividade significa tal como os móveis ou os utensílios. Não tem a transparência total do olhar dirigido sobre o olhar, a *franqueza* absoluta do frente a frente que se estabelece no fundo de toda a palavra. Ausento-me da minha palavra-actividade tal como estou ausente de todos os meus produtos. Mas sou a fonte inesgotável dessa decifração sempre renovada. E essa renovação é precisamente a presença ou a minha assistência a mim próprio.

A existência do homem mantém-se fenomenal enquanto permanecer interioridade. A linguagem pela qual um ser existe para um outro é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior. O excedente que a linguagem comporta relativamente a todos os trabalhos e obras que manifestam um homem mede a distância entre o homem vivo e o homem morto, que é no entanto o único que a história — que o aborda objectivamente na sua obra ou na sua herança — reconhece. Entre a subjectividade encerrada na sua interioridade e a subjectividade mal entendida na história, há a assistência da subjectividade que fala.

O regresso ao ser unívoco a partir do mundo dos signos e dos símbolos da existência fenomenal não consiste em integrar-se todo, tal como a inteligência o concebe e tal como a política o instaura. A independência do ser separado encontra-se aí perdida, menosprezada e oprimida. O regresso ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco — sentido que não esconde nenhum outro sentido — é entrar na rectidão do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser καλὸν καὶ ἀγαθόν — é ser bom.



SECÇÃO III

# O ROSTO E A EXTERIORIDADE

## A

## ROSTO E SENSIBILIDADE

O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?

A ideia da intencionalidade comprometeu a ideia da sensação ao retirar o carácter de dado concreto a esse estado que se pretende puramente qualitativo e subjectivo, estranho a toda a objectivação. A análise clássica mostrara já, de um ponto de vista psicológico, o seu carácter construído — sendo já a sensação captável pela introspecção uma percepção. Encontrar-nos-íamos sempre junto das coisas, a cor é sempre extensa e objectiva, cor de um vestido, de um relvado, de uma parede — o som, ruído do carro que passa, ou voz de homem que fala. À simplicidade da definição fisiológica da sensação não corresponderia, de facto, nada de psicológico. A sensação como simples qualidade flutuando no ar ou na nossa alma representa uma abstracção porque, sem o objecto com que se relaciona, a qualidade não poderia ter a significação de qualidade a não ser num sentido relativo: podemos ao revirar um quadro ver as cores dos objectos pintados como cores em si mesmas (mas, na realidade, já como cores da tela que as exibe). A menos que o seu efeito puramente estético não consista no desprendimento do objecto, mas nesse caso a sensação resultaria de um longo caminhar do pensamento.

Esta crítica da sensação desconhece o plano em que a vida sensível se vive como fruição. O modo de vida não deveria interpretar-se em função da objectivação. A sensibilidade não é uma objectivação que se procura. A fruição, satisfeita por essência, caracteriza todas as sensações, cujo conteúdo representativo se dissolve no seu conteúdo afectivo. A própria distinção entre conteúdo representativo e afectivo equivale a reconhecer a fruição como dotada de um dinamismo muito diferente do da percepção. Mas pode falar-se de fruição ou de sen-

sação mesmo no domínio da visão e da audição, quando se viu e ouviu muito e o objecto revelado pelas experiências se abisma na fruição — ou no sofrimento — da sensação pura em que se mergulhou e viveu como em qualidades sem suporte. Isso reabilita em certa medida a noção de sensação. Por outras palavras, a sensação reencontra uma «realidade» quando se vê nela, não o contrapeso subjectivo das qualidades objectivas, mas uma fruição «anterior» à cristalização da consciência, eu e não-eu, em sujeito e objecto. Esta cristalização não intervém como a última finalidade da fruição, mas como um momento do seu devir a interpretar em termos de fruição. Em vez de tomar as sensações como conteúdos que devem preencher formas *a priori* da objectividade, é preciso reconhecer-lhes uma função transcendental *sui generis* (e para cada especificidade qualitativa à sua maneira); estruturas formais *a priori* do não-eu não são necessariamente estruturas da objectividade. A especificidade de cada sensação reduzida precisamente à «qualidade sem suporte nem extensão» que os sensualistas procuravam indica uma estrutura que não se reduz necessariamente ao esquema de um objecto dotado de qualidades. Os sentidos têm um sentido que não é predeterminado como objectivação. É por se ter negligenciado na sensibilidade a função de sensibilidade pura no sentido kantiano do termo e toda uma «estética transcendental» dos «conteúdos» da experiência, que se é levado a colocar num sentido unívoco o não-Eu, a saber, como objectividade de objecto. Com efeito, reserva-se uma função transcendental às qualidades visuais e tácteis e apenas se atribui às qualidades que provêm de outros sentidos o papel de adjectivos que aderem ao objecto visível e tocado, inseparável do trabalho e da casa. O objecto desvendado, descoberto, que aparece, fenómeno — é o objecto visível ou tocado. A sua objectividade interpreta-se sem que as outras sensações participem. A objectividade sempre idêntica a si própria colocar-se-ia nas perspectivas da visão ou dos movimentos da mão que apalpa. Como faz notar Heidegger depois de Santo Agostinho, empregamos o termo visão indiferentemente para toda e qualquer experiência, mesmo quando ela envolve outros sentidos que não a vista. E empregamos também neste sentido privilegiado o «apanhar». Ideia e conceito coincidem com a experiência sem mais. A interpretação da experiência a partir da visão e do tacto não é devida ao acaso e, consequentemente, pode desabrochar em civilização. É incontestável que a objectivação se processa de uma maneira privilegiada no olhar. Não é seguro que a sua tendência para informar toda a experiência esteja inscrita, e sem equívoco, no ser. Uma fenomenologia da sensação como fruição, um estudo do que se poderia chamar a sua função transcendental que não desemboca necessariamente no objecto,



nem na especificação qualitativa de um objecto, e como tal simplesmente visto, impor-se-ia. A *Crítica da Razão Pura*, ao descobrir a actividade transcendental do espírito, tornou familiar a ideia de uma actividade espiritual que não desemboca num objecto, ainda que na filosofia kantiana essa ideia revolucionária se atenuasse pelo facto de a actividade em questão constituir a *condição* do objecto. Uma fenomenologia transcendental da sensação justificaria o regresso ao termo sensação, que caracteriza a função transcendental da qualidade que lhe corresponderia — função que a antiga concepção da sensação, em que intervinha no entanto a afectação de um sujeito por um objecto, evocava melhor do que a linguagem ingenuamente realista dos modernos. Defendemos que a fruição — que não se cataloga no esquema da objectivação e da visão — não esgota o seu sentido na qualificação do objecto visível. Todos as nossas análises da secção anterior eram orientadas por esta convicção. Eram também dirigidas pela ideia de que a representação não é uma obra só do olhar, mas da linguagem. Mas para distinguir olhar e linguagem, ou seja, olhar e acolhimento do rosto que a linguagem pressupõe, é preciso analisar mais de perto o privilégio da visão.

A visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz, mas o objecto na luz. A visão é, portanto, uma relação com um «qualquer coisa» que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um «qualquer coisa». Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa afastando as trevas, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como um vazio. Na medida em que o movimento da mão que toca atravessa o «nada» do espaço, o tacto assemelha-se à visão. A visão tem, no entanto, sobre o tacto o privilégio de manter o objecto no vazio e de o receber sempre a partir desse nada como que a partir de uma origem, ao passo que o nada no tacto se manifesta no livre movimento da apalpação. Assim, para a visão e para o tacto, um ser vem como que do nada e aí reside o seu prestígio filosófico tradicional. A vinda a partir do vazio é assim a sua vinda a partir da sua origem — essa «abertura» da experiência ou a experiência da abertura — explica o privilégio da objectividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos *entes*. Reencontramos este esquema da visão de Aristóteles em Heidegger. Na luz da generalidade que não existe, estabelece-se a relação com o individual. Em Heidegger, uma abertura sobre o ser que não é *um ser* — que não é um «qualquer coisa» — é necessária para que, de uma maneira geral, um «qualquer coisa» se manifeste. No facto, de algum modo formal, de o ente ser — na sua própria independência — reside a sua inteligibilidade. Assim apare-

cem as articulações da visão em que a relação do sujeito com o objecto se subordina à relação do objecto com o vazio da abertura, vazio que não é objecto. A inteligência do ente consiste em ir para além do ente, precisamente na abertura. Compreender o ser particular é captá-lo a partir de um lugar iluminado que ele não preenche.

Mas o vazio espacial não será um «qualquer coisa», a forma de toda a experiência, o objecto da geometria, qualquer coisa de *visto* por sua vez? É preciso, de facto, traçar um traço para ver a linha. Seja qual for a significação da passagem ao limite, as noções da geometria intuitiva impor-se-ão a partir das coisas vistas: a linha é o limite de uma coisa; o plano, superfície de um objecto. As noções geométricas impõem-se a partir de um qualquer coisa. «Noções» experimentais, não porque choquem com a razão, mas porque só se tornam objecto do olhar a partir das coisas: limites das coisas. Mas o espaço iluminado comporta a atenuação até ao nada desses limites, o seu desvanecimento. Considerado em si mesmo, o espaço iluminado, esvaziado pela luz da obscuridade que o enche, não é nada. Esse vazio não equivale por certo ao nada absoluto, transpô-lo não equivale a transcender. Mas se o espaço vazio se distingue do nada e se a distância que ele estabelece não justifica a pretensão à transcendência que poderia levantar o movimento que o atravessa, a sua «plenitude» não o reconduz de modo nenhum ao estatuto de objecto. Essa «plenitude» é de uma outra ordem. Se o vazio que a luz faz no espaço de que ela afasta as trevas não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objecto particular, *há lá* esse mesmo vazio. Ele não existe por força de um jogo de palavras. A negação de toda a coisa qualificável deixa ressurgir o impessoal *há* que, por detrás de toda a negação, regressa intacto e indiferente ao grau da negação. O silêncio dos espaços infinitos é medonho. A invasão do *há* não corresponde a nenhuma representação; já descrevemos noutro sítio a sua vertigem. E a essência elemental do elemento, com o sem-rosto mítico donde vem, participa da mesma vertigem.

A luz ao afastar as trevas não pára o jogo incessante do *há*. O vazio que a luz produz permanece espessura indeterminada que não tem sentido por si mesma antes do discurso e não triunfa ainda no que se refere ao regresso dos deuses míticos. Mas a visão na luz é precisamente a possibilidade de esquecer o horror desse regresso interminável, do *ápeiron*, de se aguentar perante a aparência de nada que é o vazio e de abordar os objectos como na sua origem, a partir do nada. A saída do horror do *há* anunciou-se no contentamento da fruição. O vazio do espaço não é o intervalo absoluto a partir do qual pode surgir o ser absolutamente exterior. É uma modalidade da fruição e da separação.



O espaço iluminado não é o intervalo absoluto. O elo entre visão e tacto, entre representação e trabalho, permanece essencial. A visão transforma-se em apreensão. A visão abre-se para uma perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contacto e confirma-os. Sócrates zombará de Gláucon, que terá tomado a visão do céu estrelado por uma experiência da altura. As formas dos objectos fazem apelo à mão e à apreensão. Pela mão, o objecto é no fim de contas compreendido, tocado, apanhado, levado e *referido* a outros objectos, reveste uma significação em *relação* a outros objectos. O espaço vazio é a condição dessa relação, não é uma abertura do horizonte. A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela *relação* que torna possível. Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si. A luz condiciona as relações entre dados — torna possível a significação dos objectos que se encontram lado a lado. Não permite abordá-los de frente. Neste sentido muito geral do termo, a intuição não se opõe ao pensamento das relações. É já relação, porque visão, entrevê o espaço através do qual as coisas se transportam umas para as outras. O espaço em vez de transportar para além assegura simplesmente a condição do significado *lateral* das coisas no Mesmo.

Ver é, pois, ver sempre no horizonte. A visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo o ser. A visão como esquecimento do *há* é devida à satisfação essencial, à satisfação da sensibilidade, fruição, contentamento do finito sem preocupação do infinito. A consciência regressa a si própria, desaparecendo na visão.

Mas a luz não será num outro sentido origem de si? Enquanto fonte de luz em que coincidem o seu ser e o seu parecer, enquanto fogo e sol? Há, sem dúvida, a figura de toda a relação com o absoluto. Mas não é mais que uma figura. A luz como sol é objecto. Se, na visão diurna, a luz faz ver e não é vista, a luz nocturna é vista como fonte de luz. Na visão do brilhante, faz-se a junção entre luz e objecto. A luz sensível enquanto dado visual não difere dos outros dados e mantém-se ela própria relativa a um fundo elemental e obscuro. É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente de le mesmo — para tornar possível a consciência da exterioridade radical. É preciso uma luz para ver a luz.

Não permitirá a ciência transcender a condição subjectiva da sensibilidade? Mesmo que se distinga da ciência qualitativa a que a obra de Léon Brunschvicg exaltava, poder-se-á perguntar: o próprio pensamento matemático rompe com a sensação? O essencial da mensagem fenomenológica acaba por responder pela negativa. As realidades que

a ciência físico-matemática atinge vão buscar o seu sentido aos trâmites que partem do sensível.

A alteridade total, à qual um ser não se refere à fruição e se apresenta a partir de si, não brilha na *forma* das coisas pela qual elas se abrem a nós porque, sob a forma, as coisas escondem-se. A superfície pode transformar-se em interior: pode fundir-se o metal das coisas para fazer novos objectos, utilizar a madeira de uma caixa para dela fazer uma mesa, aplainando, serrando, recortando: o escondido torna-se aberto e o aberto torna-se escondido. Esta consideração pode parecer ingénua — como se a interioridade ou a essência da coisa que a forma esconde devesse tomar-se no sentido espacial — mas, na realidade, a profundidade da coisa não pode ter outra significação que não seja a da sua matéria e a revelação da matéria é essencialmente superficial.

Existe, ao que parece, uma diferença mais profunda entre as várias superfícies: a do direito e a do avesso. Uma superfície oferece-se ao olhar e pode virar-se do avesso uma peça de vestuário, tal como uma moeda se pode fundir de novo. Mas a distinção do avesso e do direito não nos fará sair destas considerações superficiais? Não nos apontará para um outro plano que não aquele onde colocámos propositadamente as nossas últimas observações? O direito seria a essência da coisa em relação à qual o avesso, onde os fios são invisíveis, suportaria as dependências. Mas Proust admirava o avesso das mangas de um vestido de grande gala como os cantos sombrios das catedrais, trabalhados no entanto com a mesma arte que a fachhada. É a arte que empresta às coisas como que uma *fachada* — aquilo pelo que os objectos não são apenas vistos, mas são como que objectos que se exibem. A obscuridade da matéria significaria o estado de um ser que precisamente não tem fachada. A noção de fachada tirada dos edifícios sugere-nos que a arquitectura é talvez a primeira das belas-artes. Mas nela constitui-se o belo cuja essência é indiferença, frio esplendor e silêncio. Pela fachada, a coisa que guarda o seu segredo — expõe-se fechada na sua essência monumental e no seu mito onde brilha como um esplendor, mas não se entrega. Subjuga pela sua graça como uma magia, mas não se revela. Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser — ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.



## B

## ROSTO E ÉTICA

### 1. *Rosto e infinito*

A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é *dada*, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado — porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo.

Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um género, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas para as outras mediante a exclusão através da comunidade do seu género. A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de género, que anula já a alteridade.

E, no entanto, outrem não nega pura e simplesmente o Eu; a negação total, da qual o assassínio é a tentação e a tentativa, remete para uma relação prévia. A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência. Mas a palavra procede da diferença absoluta. Ou, mais exactamente, uma diferença absoluta não se produz num processo de especificação em que, descendo de género a espécie, a ordem de relações lógicas tropeça no dado, que não se reduz em relações; a diferença assim encontra-

da mantém-se solidária com a hierarquia lógica sobre a qual ela decide e aparece tendo por fundo o género comum.

A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um género. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história.

O carácter incompreensível da presença de Outrem, de que falámos mais atrás, não se descreve negativamente. Melhor que a compreensão, o *discurso* põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente. É preciso reter para já a obra formal da linguagem, que consiste em apresentar o transcendente; em breve dela se retirará uma significação mais profunda. A linguagem é uma relação entre termos separados. A um, o outro pode sem dúvida apresentar-se como um tema, mas a sua presença não se funde no seu estatuto de tema. A palavra que incide sobre outrem como tema parece conter outrem. Mas já se diz a outrem que, enquanto interlocutor, abandonou o tema que o englobava e surge inevitavelmente atrás do dito. A palavra diz-se quando mais não seja pelo silêncio guardado e cujo peso reconhece a evasão de Outrem. O conhecimento que absorve outrem coloca-se logo no discurso que lhe dirijo. Falar, em vez de «deixar estar», solicita outrem. A palavra dirime sobre a visão. No conhecimento ou na visão, o objecto visto pode sem dúvida determinar um acto, mas um acto que se apropria de uma certa maneira do «visto», integra-o num mundo emprestando-lhe uma significação e, no fim de contas, constitui-o. No discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de «numinoso», a sua «santidade».

O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialéctica solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativeiro no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro.

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu «estatuto» de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição *em frente* do



Mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico: neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto. O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua *en-ergia* na visão do rosto ou na ideia do infinito. A ideia do infinito ultrapassa os meus poderes — não quantitativamente, mas pondo-os em questão, como veremos mais adiante. Não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência.

A noção kantiana do infinito põe-se como um ideal da razão, como a projecção das suas exigências num além, como o acabamento ideal do que se dá como inacabado, sem que o inacabado se confronte com uma *experiência* privilegiada do infinito, sem que ele tire dessa confrontação os limites da sua finitude. O finito já não se concebe em relação ao infinito. Muito pelo contrário, o infinito supõe o finito que alarga infinitamente (embora a passagem ao limite ou a projecção impliquem sob uma forma inconfessada a ideia do infinito com todas as consequências que Descartes daí tirou e que a ideia de projecção implica). A finitude kantiana descreve-se positivamente pela sensibilidade, tal como a finitude heideggeriana pelo ser para a morte. O infinito que se refere ao finito assinala o ponto mais anticartesiano da filosofia kantiana tal como, mais tarde, da filosofia heideggeriana.

Hegel volta a Descartes ao defender a positividade do infinito, mas excluindo toda a multiplicidade, pondo o infinito como a exclusão de todo o «outro» que poderia manter uma relação com o infinito e que, desse modo, limitaria o infinito. O infinito não pode deixar de englobar todas as relações. Como o deus de Aristóteles, só se refere a si, embora no fim de uma história. A relação de um particular com o infinito equivaleria à entrada desse particular na soberania de um Estado. Torna-se infinito ao negar a sua própria finitude. Mas tal desenlace não consegue abafar o protesto do indivíduo privado, a apologia do ser separado — ainda que tachada de empírica e de animal — do indivíduo que sente como tirania o Estado desejado pela sua razão, mas em cujo destino impessoal já não reconhece a sua razão. Reconhecemos na finitude à qual se opõe, para o englobar, o infinito hegeliano, a finitude do homem perante os elementos, a finitude do homem invadido

pelo *há*, em cada momento atravessado por deuses sem rosto e contra os quais se exerce o trabalho para realizar a segurança em que o «outro» dos elementos se revelaria como Mesmo. Mas o Outro, absolutamente Outro — Outrem — não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso.

Voltando à noção cartesiana do infinito — à «ideia do infinito» colocada no ser separado pelo infinito — retém-se a sua positividade, a sua anterioridade relativamente a todo o pensamento finito e a todo o pensamento do finito, a sua exterioridade em relação ao finito. Foi a possibilidade do ser separado. A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. A ideia do infinito produz-se na *oposição* do discurso, na socialidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência — na paz com essa alteridade absoluta. A «resistência» do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação.

## 2. *Rosto e ética*

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento.



E, no entanto, a nova dimensão abre-se na aparência sensível do rosto. A abertura permanente dos contornos da sua forma na expressão aprisiona numa caricatura essa abertura que faz explodir a forma. O rosto no limite da santidade e da caricatura oferece-se, portanto, ainda num sentido a poderes. Num sentido apenas: a profundeza que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar mais, mas pode matar. O assassínio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável. A «negação» efectuada pela apropriação e pelo uso mantinha-se sempre parcial. A tomada que contesta a independência da coisa conserva-a «para mim». Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. Revelam ainda trabalho, têm uma finalidade e respondem a uma necessidade. Só o assassínio aspira à negação total. A negação do trabalho e do uso, tal como a negação da representação, efectuam uma tomada ou uma compreensão, assentam na afirmação ou visam-na. Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única «matéria» possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar.

Mas em que é que a desproporção entre o infinito e os meus poderes difere da que separa um obstáculo muito grande de uma força que se aplica a ele? Seria inútil insistir na banalidade do assassínio, que revela a resistência quase nula do obstáculo. Esse incidente, o mais banal da história humana, corresponde a uma possibilidade excepcional — dado que aspira à negação total de um ser. Não diz respeito à força que esse ser pode possuir enquanto parte do mundo. Outrem, que pode soberanamente dizer-me *não*, oferece-se à ponta da espada ou à bala do revólver e toda a firmeza inabalável do seu «para si» com o *não* intransigente que opõe, apaga-se pelo facto de a espada ou a bala terem tocado nos ventrículos ou nas aurículas do seu coração.

Na contextura do mundo, ele não é quase nada. Mas pode opor-me uma luta, isto é, opor à força que o ataca, não uma força de resistência, mas a própria *imprevisibilidade* da sua reacção. Opõe-me assim não uma força maior — uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo — mas a própria transcen-

dência do seu ser em relação ao todo; não como um qualquer superlativo de potência, mas precisamente o infinito da sua transcendência. Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: «não cometerás assassínio». O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente.

Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro:* a resistência do que não tem resistência — a resistência ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassínio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade — puramente ética — dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassínio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redunda em subjectivo. Ficaríamos no idealismo de uma *consciência* da luta e não em relação com Outrem, relação que pode transformar-se em luta, mas já ultrapassa a consciência da luta. A epifania do rosto é ética. A luta de que o rosto pode ser a ameaça *pressupõe* a transcendência da expressão. O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra. A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro.

A impossibilidade de matar não tem uma significação simplesmente negativa e formal; a relação com o infinito ou a ideia do infinito em nós condiciona-a positivamente. O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso. A essência original da expressão e do discurso não reside na informação que eles forneceriam sobre um mundo interior e escondido. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o *neutro* de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir da sua miséria e da sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na



sua miséria e na sua fome. No *Desejo*, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humildade de Outrem.

A expressão não irradia como um esplendor que se espalha apesar do desconhecimento do ser irradiante, o que é talvez a definição da beleza. Manifestar-se assistindo à sua manifestação equivale a invocar o interlocutor e a expor-se à sua resposta e à sua pergunta. A expressão não se impõe nem como uma representação verdadeira, nem como um acto. O ser oferecido na representação verdadeira continua a ser possibilidade de aparência. O mundo que me invade quando me empenho nele nada pode contra o «livre pensamento» que suspende o empenhamento ou mesmo o rejeita interiormente, capaz de vida escondida. O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez — da sua fome — sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade. O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade.

O elo entre a expressão e a responsabilidade — condição ou essência ética da linguagem — essa função da linguagem anterior a todo o desvelamento do ser e ao seu frio esplendor permitem subtrair a linguagem à sua sujeição relativamente a um pensamento preexistente, cujos movimentos interiores ela teria unicamente a servil função de traduzir cá para fora ou de universalizar. A apresentação do rosto não é verdadeira, porque o verdadeiro refere-se ao não-verdadeiro, seu eterno contemporâneo, e encontra inevitavelmente o sorriso e o silêncio do céptico. A apresentação do ser no rosto não deixa lugar lógico à sua contraditória. Por isso, no discurso que a epifania abre como rosto, não posso furtar-me pelo silêncio, como tenta Trasímaco irritado, no primeiro livro da *República* (sem de resto o conseguir). «Deixar homens sem comida — é uma falta que nenhuma circunstância atenua; a ela não se aplica a distinção do voluntário e do involuntário», diz Rabbi Yochanan(1). Perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede «objectivamente». É irrecusável. O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma «interioridade» permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com os seus votos, «força» que

(1) Tratado *Synhedrin* 104 b.

convence mesmo «as pessoas que não querem ouvir»(1) e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão.

Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético.

## 3. *Rosto e razão*

A expressão não se produz como a manifestação de uma forma inteligível que ligaria termos entre si para estabelecer, através da distância, o lado a lado das partes numa totalidade, em que os termos que se defrontam vão já buscar o seu sentido à situação criada pela sua comunidade que, por sua vez, deve o seu aos termos reunidos. O «círculo da compreensão» não se impõe como o acontecimento original da lógica do ser. A expressão precede os efeitos coordenadores visíveis a um terceiro.

O acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si, garantindo esse testemunho. A atestação de si só é possível como rosto, isto é, como palavra. Produz o começo da inteligibilidade, a própria inicialidade, o principado, a soberania real, que comanda incondicionalmente. O princípio só é possível como ordem. Procurar a influência que a expressão teria sofrido ou uma fonte inconsciente donde ela emanaria suporia uma pesquisa que remeteria para novos testemunhos e, por conseguinte, para uma sinceridade original de uma expressão.

A linguagem como troca de ideias sobre o mundo, com os pensamentos reservados que comporta, através das vicissitudes de sinceridade e de mentira que delineia, supõe a originalidade do rosto sem a qual, reduzida a uma acção entre acções cujo sentido nos imporia uma psicanálise ou uma sociologia infinita, não poderia começar. Se no fundo da palavra não subsistisse a originalidade da expressão, a ruptura com toda a influência, a posição dominante do falante, estranha a todo o compromisso e a toda a contaminação, a rectidão do frente a frente, a palavra não ultrapassaria o plano da actividade da qual, evidentemente, ela não é uma espécie, embora a linguagem possa integrar-se num sistema de actos e servir de instrumento. Mas a linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de acto e quando volta à sua essência de expressão.

(1) Platão, *República* 327 b.



A expressão não consiste em *dar*-nos a interioridade de outrem. Outrem que se exprime não se *dá* precisamente e, por conseguinte, conserva a liberdade de mentir. Mas mentira e veracidade supõem já a autenticidade absoluta do rosto — facto privilegiado da apresentação do ser, estranho à alternativa da verdade e da não-verdade, frustrando a ambiguidade do verdadeiro e do falso que arrisca toda a verdade, ambiguidade essa onde se movem aliás todos os valores. A apresentação do ser no rosto não tem o estatuto de um valor. O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. Toda a linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original. O signo verbal coloca-se onde alguém significa alguma coisa a algum outro. Supõe já uma autentificação do significante.

A relação ética, o frente a frente dirime também sobre toda a relação que se poderia chamar mística e onde outros acontecimentos, que não o da apresentação do ser original, vêm subverter ou sublimar a sinceridade pura da apresentação, onde inebriantes equívocos vêm enriquecer a univocidade original da expressão, onde o discurso se torna encantamento como a oração que se torna rito e liturgia, onde os interlocutores dão por si a desempenhar um papel num drama que começou fora deles. Aí reside o carácter racional da relação ética e da linguagem. Nenhum medo, nenhum tremor poderia alterar a rectidão da ligação que conserva a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão e onde a resposta não ilude a pergunta. A actividade poética em que, sem sabermos, surgem influências dessa actividade, aliás consciente, para a envolver e a embalar como um ritmo e onde a acção se encontra levada pela própria obra que ela suscitou, em que de uma forma dionisíaca o artista se torna, segundo a expressão de Nietzsche, obra de arte — opõe-se a linguagem, que quebra a cada momento o encanto do ritmo e impede que a iniciativa se torne uma função. O discurso é ruptura e começo, ruptura do ritmo que arrebata e enleva os interlocutores — prosa.

O rosto onde se apresenta o Outro — absolutamente outro — não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a. Não-violência, ela mantem no entanto a pluralidade do

Mesmo e do Outro. É paz. A relação com o Outro — absolutamente outro —, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialéctica hegeliana assenta. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialéctico, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino.

O pretenso escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incómodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode no entanto perder a sua tranquilidade se o outro, em vez de chocar com ela ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima. A liberdade inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é; mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade.

A contingência, quer dizer, o irracional, não lhe aparece como fora dela no outro, mas nela. Não é a limitação pelo outro que constitui a contingência, mas o egoísmo, como injustificado por si mesmo. A ligação com Outrem como ligação com a sua transcendência, a ligação com outrem que põe em questão a brutal espontaneidade do seu destino imanente, introduz em mim o que não estava em mim. Mas essa «acção» sobre a minha liberdade põe precisamente fim à violência e à contingência e, também nesse sentido, instaura a Razão. Afirmar que a passagem de um conteúdo, de um espírito ao outro, até se produz sem violência se a verdade ensinada pelo mestre se encontrar, desde toda a eternidade, no aluno, é extrapolar a maiêutica para além do seu uso legítimo. A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialéctico, mas o primeiro ensinamento. Um ser *que recebe* a ideia do Infinito — *que recebe*, pois não a pode ter de si — é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo). Pensar é ter a ideia do infinito ou ser ensinado. O pensamento racional refere-se a esse ensino. Mesmo se nos ativermos à estrutura formal do pensamento lógico, que parte de uma definição, o infinito, relativamente ao qual os conceitos se delimitam, não poderia, por sua vez, definir-se. Remete, consequentemente, para um «conhecimento» de uma estrutura nova. Tentamos fixá-la como ligação com o rosto e mostrar a essência ética dessa relação. O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano.



## 4. *O discurso instaura a significação*

A linguagem condiciona assim o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem, irredutível à representação de outrem, irredutível a uma consciência de..., pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de Outrem. A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irredutível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior, mesmo a estranheza do sofrimento. Considerar a linguagem como uma atitude do espírito não equivale a desencarná-la, mas precisamente a dar conta da sua essência encarnada, da sua diferença em relação à natureza constituinte, egológica, do pensamento transcendental do idealismo. A originalidade do discurso em relação à intencionalidade constituinte, em relação à consciência pura, destrói o conceito da imanência: a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é paralítica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade. Mas a encarnação tomada como facto primeiro da linguagem, sem indicação da estrutura ontológica que ela realiza, assimilaria a linguagem à actividade, ao prolongamento do pensamento em corporeidade, do *eu penso* em *eu posso*, que tinha certamente servido de protótipo à categoria do corpo próprio ou do pensamento encarnado, que domina uma parte da filosofia contemporânea. A tese apresentada aqui consiste em separar radicalmente linguagem e actividade, expressão e trabalho, apesar de tudo o lado prático da linguagem, cuja importância não se poderá subestimar.

A função fundamental do discurso na emergência da razão foi menosprezada até uma época muito recente. A função do verbo compreendia-se na sua dependência em relação à razão: o verbo que reflecte o pensamento. O nominalismo foi o primeiro a procurar para o

verbo uma outra função: a do *instrumento* da razão. Função simbólica da palavra que simboliza o não-pensável, mais do que significando conteúdos pensados, esse simbolismo equivalia à associação com um certo número de dados conscientes, intuitivos, que se bastam, que não exigem pensamento. A teoria tinha como única finalidade a explicação de um desnível entre o pensamento, incapaz de visar um objecto geral, e a linguagem que se lhe parece referir. Desfasamento cujo carácter aparente a crítica de Husserl mostrou, ao subordinar completamente a palavra à razão. A palavra é janela; se estabelece uma cortina, há que rejeitá-la. Em Heidegger, a palavra esperantista de Husserl ganha a cor e o peso de uma realidade histórica. Mas mantém-se ligada ao processo da compreensão.

A desconfiança em relação ao verbalismo desemboca no primado incontestável do pensamento racional relativamente a todas as *operações* antes da expressão, que inserem um pensamento numa linguagem como num sistema de signos ou o ligam a uma linguagem que preside à escolha dos signos. As pesquisas modernas da filosofia da linguagem tornaram familiar a ideia de uma solidariedade profunda entre o pensamento e a palavra. Merleau-Ponty, entre outros e melhor que outros, mostrou que o pensamento desencarnado, que pensa a palavra antes de a proferir, o pensamento que constitui o mundo da palavra, associando-a ao mundo — previamente constituído de significações, numa operação sempre transcendental — era um mito. O pensamento consiste já em entalhar no sistema de signos, na língua de um povo ou de uma civilização, para receber a significação dessa mesma operação. Vai ao acaso, na medida em que não parte de uma representação prévia, nem das significações, nem das frases a articular. O pensamento opera, portanto, como que no «eu posso» do corpo. Actua pois aí, antes de se representar ou de constituir o corpo. A significação surpreende o próprio pensamento que a pensou.

Mas por que é que a linguagem, recurso ao sistema de signos, é necessária ao pensamento? Por que é que o objecto, e mesmo o objecto captado, tem necessidade de um nome para se tornar significação? Que é ter um sentido? A significação recebida da linguagem encarnada nem por isso deixa de permanecer em toda esta concepção, «objecto intencional». A estrutura da consciência constituinte recupera todos os seus direitos, após a mediação do corpo que fala ou escreve. O excedente da significação sobre a representação não residirá numa nova forma — nova em relação à intencionalidade constituinte — de se representar, mancira essa cujo segredo a análise da «intencionalidade do corpo» não esgota? A mediação do signo constituirá a significação porque introduziria numa representação objectiva e estática o «movi-



mento» da relação simbólica? Mas, nesse caso, a linguagem seria de novo suspeita de nos afastar das «próprias coisas».

Há que afirmar o contrário. Não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação (cujo acontecimento original é o frente a frente) que torna possível a função do signo. A essência original da linguagem não deve procurar-se na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica um pensamento, mas na apresentação do sentido. Isso não nos reconduz a uma consciência transcendental constituinte de objectos, contra a qual se levanta com tão justo rigor a teoria da linguagem que acabamos de evocar. Pois, as significações não se apresentam à teoria, isto é, à liberdade constituinte de uma consciência transcendental; *o ser da significação consiste em pôr em questão numa relação ética a própria liberdade constituinte*.

O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem. Todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como «consciência de», é sociedade e obrigação. A significação é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à actividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga*-me pela sua essência de infinito. Esse «qualquer coisa» que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem. Essa relação não vem juntar-se ao monólogo interior — mesmo que ele tivesse «a intencionalidade corporal» de Merleau-Ponty — como um endereço se junta ao objecto fabricado que se põe no correio — o acolhimento do ser aparece no rosto, o acontecimento ético da sociedade, comanda já o discurso interior. E a epifania que se produz como rosto não se constitui como todos os outros seres, precisamente porque «revela» o infinito. A significação é o infinito, isto é, Outrem. O inteligível não é um conceito, mas uma inteligência. A significação antecede a *Sinngebung* e aponta o limite do idealismo em vez de o justificar.

Num certo sentido, a significação é para a percepção o que o símbolo é para o objecto simbolizado. O símbolo designa a inadequação do dado da consciência ao ser que ele simboliza, uma consciência necessitada e faminta do ser que lhe falta, do ser que se anuncia na própria precisão com que é vivida a sua ausência, uma potência que pressente o acto. A significação assemelha-se-lhe, como transbordamento da intenção que visa, pelo ser visado. Mas aqui o excedente inesgotável do infinito transborda o actual da consciência. O fluxo do infinito ou rosto já não pode exprimir-se em termos de consciência, em metá-

foras que se referem à luz e ao sensível. É a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe. A consciência da obrigação já não é uma consciência, dado que subtrai a consciência ao seu centro submetendo-a a Outrem.

Se o frente a frente fundamenta a linguagem, se o rosto traz a primeira significação, implanta a própria significação no ser — a linguagem não apenas serve a razão, mas é a razão. A razão, no sentido de uma legalidade impessoal, não permite dar conta do discurso, porque absorve a pluralidade dos interlocutores. A razão, única como é, não pode falar a uma outra razão. Uma razão imanente a uma consciência individual pode, sem dúvida, conceber-se de uma maneira naturalista como sistema das leis que rege a natureza dessa consciência, individuada como todos os seres naturais, mas, além disso, individuada também como ela própria. O acordo entre consciências explicar-se-ia então pela semelhança entre seres constituídos da mesma maneira. A linguagem reduzir-se-ia a um sistema de signos que despertam, de uma consciência à outra, pensamentos semelhantes. É preciso então negligenciar a intencionalidade do pensamento racional que se abre a uma ordem universal e correr todos os riscos do psicologismo naturalista, contra o qual são ainda válidos os argumentos do primeiro volume das *Logische Untersuchungen*.

É possível, recuando perante essas consequências e para se conformar mais com o «fenómeno», chamar razão à coerência interna de uma ordem ideal que se realiza no ser à medida que a consciência individual em que ela se apreende ou se constrói renunciasse à sua particularidade de indivíduo e de ipseidade e, ou recuasse para uma esfera noumenal em que exercesse intemporalmente o seu papel de sujeito absoluto no Eu penso, ou se incorporasse na ordem universal do Estado que, à primeira vista, parecia entrever ou constituir. A linguagem teria em ambos os casos como papel dissolver a ipseidade da consciência individual fundamentalmente antagonista da razão, quer para a transformar num «Eu penso» que já não fala, quer para a fazer desaparecer no seu próprio discurso onde, entrado no Estado, não poderia deixar de sofrer o juízo da história, em vez de permanecer eu, isto é, em vez de a julgar.

Já não há sociedade num tal racionalismo, quer dizer, já não há relação, cujos termos se dispensam da relação.

Os hegelianos puseram, de facto, no rol da animalidade humana a consciência da tirania que o indivíduo sente perante a lei impessoal, mas falta-lhes ainda compreender como é que um animal racional é possível, como é possível a particularidade do si mesmo — poderá ela



ser afectada pela simples universalidade de uma ideia, como é que um egoísmo poderá abdicar?

Se, em contrapartida, a razão vive na linguagem, se na oposição do frente a frente brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (ou seja, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação, em vez de a significação se definir pelas impessoais estruturas da razão, se a sociedade precede o aparecimento das estruturas impessoais, se a universalidade reina como a presença da humanidade nos olhos que me observam, se, enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação à razão. Seria a sua condição. Não é o impessoal em mim que a Razão instauraria, mas um Eu-mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição, como separado, mas cuja separação foi também necessária para que o infinito — e a sua infinitude realiza-se como o «em frente» — possa *ser*.

## 5. *Linguagem e objectividade*

Um mundo significativo é um mundo em que há Outrem pelo qual o mundo da minha fruição se torna tema com uma significação. As coisas adquirem uma significação racional e não apenas de simples uso, porque um Outro está associado às minhas relações com elas. Ao designar uma coisa, designo-a a outrem. O acto de designar modifica a minha relação de fruição e de possuidor com as coisas, coloca as coisas na perspectiva de outrem. Utilizar um signo não se limita, pois, ao facto de substituir uma relação directa com uma coisa por uma relação indirecta, mas permite tornar as coisas oferecíveis, separá-las do meu uso, aliená-las, torná-las exteriores. A palavra que designa as coisas atesta a sua partilha entre mim e os outros. A objectividade dos objectos não decorre de uma suspensão do uso e da fruição em que eu os possuo sem os assumir. A objectividade resulta da linguagem que permite pôr em causa a posse. Este desprendimento tem um sentido positivo: entrada da coisa na esfera do outro. A coisa torna-se tema. Tematizar é oferecer o mundo a Outrem pela palavra. A «distância» em relação ao objecto ultrapassa assim a sua significação espacial.

Esta objectividade é correlativa não de um qualquer traço num sujeito isolado, mas da sua relação com Outrem. A objectivação produz-se na própria acção da linguagem em que o sujeito se liberta das coisas possuídas como se sobrevoasse a sua própria existência, como

se estivesse dela separado, como se a existência que ostenta não lhe tivesse sido ainda completamente atribuída. Distância mais radical do que toda a distância no mundo. É preciso que o sujeito se encontre «à distância» do seu próprio ser, mesmo em relação ao distanciamento da casa pelo qual ele está ainda no ser. Pois uma negação, mesmo quando incide sobre a totalidade do mundo, permanece interior à totalidade. Para que a distância objectiva se estabeleça, é preciso que, embora mantendo-se no ser, o sujeito ainda lá não esteja; que num certo sentido não tenha ainda nascido; que não esteja na natureza. Se o sujeito capaz de objectividade não *é* ainda completamente, o «ainda não», o estado de potência em relação ao acto, não designa um menos que o ser, mas o tempo. A consciência do objecto — a tematização — assenta na distância em relação a si, que só pode ser tempo; ou, se se preferir, assenta na consciência de si, desde que se reconheça como «tempo» a «distância de si a si», na consciência de si. Só que o tempo não pode designar um «ainda não» que não seja entretanto um «menor ser» — só pode manter-se afastado ao mesmo tempo do ser e da morte como inesgotável futuro do infinito, quer dizer, como aquilo que se produz na própria relação da linguagem. O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro — que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito.

A linguagem torna possível a objectividade dos objectos e a sua tematização. Já Husserl afirmou que a objectividade do pensamento consiste no facto de ele ser válido para toda a gente. Conhecer objectivamente seria, pois, constituir o meu pensamento de tal maneira que ele contenha já uma referência ao pensamento dos outros. O que eu comunico constitui-se pois, desde logo, em função dos outros. Ao falar, não transmito a outrem o que é objectivo para mim: o objectivo só se torna objectivo pela comunicação. Mas, em Husserl, Outrem que torna a comunicação possível, constitui-se primeiro para um pensamento monádico. A base da objectividade constitui-se num processo puramente subjectivo. Ao colocar a relação com Outrem como ética, ultrapassa-se uma dificuldade que seria inevitável se a filosofia, contrariamente a Descartes, partisse de um *cogito* que se poria de uma maneira absolutamente independente de Outrem.

O *cogito* cartesiano dá-se, de facto, no fim da terceira meditação como apoiado na certeza da existência divina, enquanto infinita, em relação à qual se põe e se concebe a finitude do *cogito* ou a dúvida. A finitude não poderia determinar-se, como nos modernos, sem recurso



ao infinito, a partir da mortalidade do sujeito, por exemplo. O sujeito cartesiano dá-se um ponto de vista exterior a ele próprio a partir do qual pode captar-se. Se num primeiro passo Descartes assume uma consciência indubitável de si por si, num segundo movimento — reflexão sobre a reflexão — apercebe-se das condições da certeza. Essa certeza está ligada à clareza e à distinção do *cogito* — mas a própria certeza é procurada por causa da presença do infinito no pensamento finito que, sem essa presença, ignoraria a sua finitude: ... *manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?* (Edit. Tannery, T. VII, pp. 45-46).

A posição do pensamento no seio do infinito que o criou e que lhe deu a ideia do infinito descobrir-se-á por um raciocínio ou uma intuição que podem apresentar temas? O infinito não pode tematizar-se e a distinção entre raciocínio e intuição não convém ao acesso ao infinito. A relação com o infinito, na dupla estrutura do infinito presente no finito, mas presente fora do finito, não será estranha à teoria? Vimos aí a relação ética. Se Husserl vê no *cogito* uma subjectividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria ideia do infinito e apresenta-a como objecto. A não-constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa simples tematização de Deus. Dou-me conta por mim mesmo de todos os objectos, contenho-os. A ideia de infinito não é para mim objecto. O argumento ontológico jaz na mutação desse «objecto» em ser, em independência a meu respeito. Deus é o Outro. Se pensar consiste em referir-se a um objecto, é preciso crer que o pensamento do infinito não é um pensamento. Que é ele positivamente? Descartes não põe tal questão. Em todo o caso, é evidente que a intuição do infinito conserva um sentido racionalista e não se tornará, de modo nenhum, na invasão de Deus através de uma emoção interior. Descartes, melhor do que um idealista ou que um realista, descobre uma relação com uma alteridade total, irredutível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos.

A última alínea da terceira meditação reconduz-nos a uma relação com o infinito que, através do pensamento, transborda o pensamento e torna-se relação pessoal. A contemplação transmuda-se em admiração, adoração e alegria. Já não se trata de um «objecto infinito» ainda co-

nhecido e tematizado, mas de uma majestade: ... *placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...*

Esta alínea não nos aparece como um ornato de estilo ou como uma prudente homenagem à religião, mas como expressão da transformação da ideia do infinito trazida pelo conhecimento, em Majestade abordada como rosto.

## 6. *Outrem e os Outros*

A apresentação do rosto — a expressão — não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me, pelo contrário, acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós. O que se dá, o que se toma, reduz-se ao fenómeno, descoberto e oferecido à captação, arrastando uma existência que se suspende na posse. Em contrapartida, a apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. *O existir do ser* — irredutível à fenomenalidade, compreendida como realidade sem realidade — efectua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta. Essa resposta difere da «reacção» que o dado suscita, porque não pode ficar «entre nós», como aquando das disposições que eu tomo em relação a uma coisa. Tudo o que se passa aqui «entre nós» diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade.

A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido, ao «eu-tu» que se basta e se esquece do universo; recusa-se na sua franqueza à clandestinidade do amor, onde perde a sua franqueza e o seu senso e se transmuda em riso ou em arrulho. O terceiro observa-me nos olhos de outrem — a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais



poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande. O *tu* põe-se diante de um *nós*. Ser *nós* não é «andar aos encontrões» ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. A presença do rosto — o infinito do Outro — é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam.

Toda a relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa se é apresentada como semelhante ao género que une os indivíduos semelhantes. Há, sem dúvida, um género humano como género biológico e a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum. Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem — em que os interlocutores permanecem absolutamente separados — não constitui a unidade do género. Afirma-se como parentesco dos homens. O facto de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança, nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito, como medalhas que remetem para a mesma forma que as cunhou. A paternidade não se reduz a uma causalidade na qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um não menos misterioso efeito, um fenómeno de solidariedade.

É a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho — e a manifestação do rosto coincide com esses dois momentos — que constitui o facto original da fraternidade. A paternidade não é uma causalidade, mas a implantação de uma unicidade com a qual a unicidade do pai coincide e não coinci-

de(1). A não-coincidência consiste, concretamente, na minha posição como irmão, implica outras unicidades em torno de mim, de maneira que a minha unicidade de mim resume ao mesmo tempo a suficiência do ser e a minha parcialidade, a minha posição em face do outro como rosto. No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma ideia abstracta e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do género humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num género; a sua singularidade consiste em cada uma se referir a si própria (um indivíduo que tem um género comum com um outro indivíduo não estaria suficientemente afastado dele). Implica, por outro lado, a comunidade de pai, como se a comunidade do género não aproximasse suficientemente. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da rectidão — da proximidade por excelência — na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa o parentesco humano, a ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem.

## 7. *Assimetria do interpessoal*

A presença do rosto que vem de além do mundo, mas que me empenha na fraternidade humana, não me esmaga como uma essência numinosa, que faz tremer e se faz temer. Estar em relação dispensando-se dessa relação equivale a falar. Outrem *não aparece* apenas no seu rosto — como um fenómeno sujeito à acção e à dominação de uma liberdade. Infinitamente afastado da própria relação em que entra,

(1) Ver mais adiante, Secção IV, F.



apresenta-se aí de chofre como absoluto. O Eu desprende-se da relação, mas no âmbito da relação com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.

As diferenças entre mim e Outrem não dependem de «propriedades» diferentes que seriam inerentes ao «eu», por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposições psicológicas diferentes que tomariam o seu espírito aquando do encontro. Tais diferenças têm a ver com a conjuntura Eu-Outrem, com a *orientação* inevitável do ser «a partir de si» para «Outrem». A prioridade dessa orientação em relação aos termos que aí se colocam e que, de resto, não podem surgir sem tal orientação, resume as teses da presente obra.

O ser não *é primeiro* para seguidamente dar lugar, explodindo, a uma diversidade em que todos os termos manteriam entre si relações recíprocas, confessando assim a totalidade de que provêm e onde se produziria eventualmente um ser existente para si, um eu, que se coloca em face de outro eu (incidentes que poderiam anotar-se por um discurso impessoal, exterior a tais incidentes). Da orientação de Mim para Outrem nem sequer sai a linguagem que a narra. Ela não se coloca *perante* uma correlação à qual o eu iria buscar a sua identidade e Outrem a sua alteridade. A separação da linguagem não denota a presença de dois seres num espaço etéreo, onde a união faz simplesmente eco à separação. A separação é, em primeiro lugar, própria de um ser que vive *algures*, de *alguma coisa*, isto é, que frui. A identidade do eu vem-lhe do seu egoísmo, cuja insular suficiência a fruição completa e ao qual o rosto ensina o infinito de que essa suficiência insular se separa. Esse egoísmo funda-se, sem dúvida, na infinitude do outro que só pode realizar-se produzindo-se como a ideia do Infinito num ser separado. O Outro invoca, por certo, o ser separado, mas essa invocação não se reduz a apelar para um correlativo. Dá lugar a um processo de ser que se deduz de si, isto é, mantém-se separado e capaz de fechar-se ao próprio apelo que o suscitou, mas também capaz de acolher o rosto

do infinito com todos os recursos do seu egoísmo: economicamente. A palavra não se instaura num meio homogéneo ou abstracto, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, existência separada na sua fruição e que não acolhe o rosto e a sua voz que vem de uma outra margem, de mãos vazias. A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num «espaço» essencialmente assimétrico.

## 8. *Vontade e razão*

O discurso condiciona o pensamento, porque o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência cuja exterioridade inviolável o rosto enuncia, ao proferir o «tu não cometerás assassínio». A essência do discurso é ética. Ao enunciar esta tese, rejeita-se o idealismo.

O inteligível idealista constitui um sistema de relações ideais coerentes, cuja apresentação diante do sujeito equivale à entrada do mesmo sujeito nessa ordem e a sua absorção nessas relações ideais. O sujeito não tem em si mesmo recurso algum que não se esgote sob o sol inteligível. A sua vontade é razão e a sua separação, ilusória (ainda que a possibilidade da ilusão ateste a existência de uma fonte subjectiva, pelo menos subterrânea, que o inteligível não pode secar).

O idealismo levado até ao fim reduz toda a ética à política. Eu e Outrem funcionam como elementos de um cálculo ideal, recebem desse cálculo o seu ser real e assimilam-se mutuamente sob o domínio das necessidades ideais que os atravessam de todos os lados. Desempenham o papel de momentos num sistema e não de origem. A sociedade política aparece com uma pluralidade que exprime a multiplicidade das articulações de um sistema. No domínio dos fins em que as pessoas se definem, sem dúvida, como vontades, mas em que a vontade se define como o que se deixa afectar pelo universal, em que a vontade se pretende razão embora prática, a multiplicidade assenta de facto apenas na esperança da felicidade. O princípio pretensamente animal da felicidade, inelutável na descrição da vontade, ainda que razão prática, mantém o pluralismo na sociedade ds espíritos.

Nesse mundo sem multiplicidade, a linguagem perde toda a significação social, os interlocutores renunciam à sua unicidade não desejando um o outro, mas desejando o universal. A linguagem equivaleria à constituição das instituições racionais nas quais se torna objectiva e efectiva uma razão impessoal que actua já nas pessoas que falam e sustenta já a sua efectiva realidade: cada ser põe-se à parte de todos os outros, mas a vontade de cada um ou a ipseidade consiste desde o início em querer o universal ou o racional, ou seja, em negar a sua própria particularidade. Ao completar a sua essência de discurso, ao tornar-se discurso universalmente coerente, a linguagem realizaria ao mesmo tempo o Estado universal, onde a multiplicidade se incorpora e onde o discurso se acaba, à falta de interlocutores.



De nada serve, para manter a pluralidade no ser ou a unicidade da pessoa, distinguir formalmente vontade e entendimento, vontade e razão, quando se decide desde logo só considerar como boa a vontade que adere às ideias claras ou que só se decide por respeito do universal. Se a vontade pode aspirar de uma maneira ou de outra à razão, ela é razão, razão que se procura ou que se faz. Revela a sua verdadeira essência em Espinosa ou em Hegel. À identificação da vontade e da razão, que a última intenção do idealismo visa, opõe-se toda a experiência patética da humanidade, que o idealismo hegeliano ou espinosista relegam para o subjectivo ou para o imaginário. O interesse desta oposição não reside no próprio protesto do indivíduo que rejeita o sistema e a razão, ou seja, no seu arbitrário e que, por conseguinte, o discurso coerente não poderia fazer calar por via da persuasão, mas na afirmação que faz viver essa oposição. A oposição não consiste de facto em fechar os olhos sobre o ser e em bater assim loucamente com a cabeça contra a parede para sobrepujar em si a consciência das suas falhas no ser, da sua miséria e do seu exílio, e para transformar uma humilhação em orgulho desesperado. Ela tem a certeza do excedente que comporta — em relação ao ser pleno ou imutável ou em acto — uma existência separada dele e que assim o deseja, ou seja, *do excedente que se produz pela sociedade com o infinito*, excedente incessante que completa a infinitude do infinito.

O protesto contra a identificação da vontade à razão não se compraz no arbitrário, o que pelo seu absurdo e pela sua imoralidade justificaria de imediato tal identificação. Procede da certeza de que o ideal de um ser completo desde toda a eternidade que só pensa em si mesmo não poderia servir de padrão ontológico a uma vida, a um devir, capazes de renovação, de Desejo, de sociedade. A vida não se compreende simplesmente como uma diminuição, uma decadência ou um embrião ou uma virtualidade do ser. O individual e o pessoal contam e agem independentemente do universal que os modelaria e a partir do qual, de resto, a existência do individual ou a decadência donde ele surge permanecem inexplicados. *O individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito*[1]. A impossibili-

(1) Cf. mais à frente, nesta mesma secção, C, «5. A verdade do querer».

dade de tratar a vida em função do ser manifesta-se com força em Bergson, no qual a duração já não imita, na sua decadência, uma eternidade imóvel, ou em Heidegger, onde a possibilidade já não se refere ao ἔργον, como uma δυναμις. Heidegger destaca a vida dessa finalidade da potência que tende para o acto. O poder haver um mais que o ser ou um acima do ser traduz-se na ideia de criação que, em Deus, ultrapassa um ser eternamente satisfeito de si. Mas a noção do ser acima do ser não vem da teologia. Se não desempenhou um papel na filosofia ocidental saída de Aristóteles, a ideia platónica do Bem assegura-lhe a dignidade de um pensamento filosófico que, por consequência, não há que reduzir a uma qualquer sabedoria oriental.

Se a subjectividade não fosse mais do que um modo deficiente do ser, a distinção entre vontade e razão levaria de facto a conceber a vontade como arbitrária, como negação pura e simples de uma razão embrionária ou virtual adormecida num eu e, por consequência, como negação desse eu e como violência em relação a si próprio. Se, pelo contrário, a subjectividade se fixa como um ser separado em relação com um outro absolutamente outro ou Outrem — se o rosto traz a primeira significação, ou seja, o próprio surgir do racional, a vontade distingue-se fundamentalmente do inteligível que ela não deve compreender e onde não deve desaparecer, porque a inteligibilidade desse inteligível reside precisamente no comportamento ético, isto é, na responsabilidade à qual ele convida a vontade. A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu. No *acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão*. A linguagem não se limita ao despertar maiêutico de pensamentos, comuns aos seres; não acelera a maturação interior de uma razão comum a todas. Ensina e introduz algo de novo num pensamento; a introdução do novo num pensamento, a ideia do infinito — eis a própria obra da razão. O absolutamente novo é Outrem. O racional não se opõe ao experimentado. A experiência absoluta, a experiência daquilo que a nenhum título é *a priori* — é a própria razão.

Ao descobrir como correlativo da experiência, Outrem, aquele que essencialmente em si pode falar e não se impõe de maneira nenhuma como objecto, conciliamos a *novidade* que a experiência traz com a velha exigência socrática de um espírito que nada pode violentar e que Leibniz retoma ao recusar janelas às mónadas. A presença ética é ao mesmo tempo outra e impõe-se sem violência. A actividade da razão



que começa com a palavra, o sujeito, não abdica da sua unicidade, mas confirma a sua separação. Não entra no seu próprio discurso para nele desaparecer. Mantém-se apologia. A passagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta a ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, um acto ético.

# C

# A RELAÇÃO ÉTICA E O TEMPO

## 1. *O pluralismo e a subjectividade*

A separação — que se efectua no concreto, como habitação e economia — torna possível a relação com a exterioridade destacada, absoluta. Essa relação, a metafísica, efectua-se originalmente pela epifania de Outrem no rosto. A separação escava-se entre termos absolutos e no entanto em relação, que se dispensam da relação que mantêm, que não renunciam a favor de uma totalidade que essa relação esboçaria. Assim, a relação metafísica realiza um existir múltiplo, o pluralismo. Mas essa relação não realizaria o pluralismo, se a estrutura formal esgotasse a essência da relação. É preciso explicitar o poder que seres colocados na relação têm de se dispensar da relação. Tal poder comporta para cada um dos termos separados um sentido diferente de dispensa. O Metafísico não é livre no mesmo sentido que a Metafísica. A dimensão de altura donde a Metafísica vem até ao Metafísico aponta para uma não-homogeneidade do espaço, tal como uma radical multiplicidade, distinta da multiplicidade numérica, pode aí produzir-se. A multiplicidade numérica fica sem defesa contra a totalização. Para que uma multiplicidade possa produzir-se na ordem do ser não basta que o *desvelamento* (em que o ser não apenas se manifesta, mas se realiza ou se empenha ou se exercita ou reina), que a sua *produção* resplandeça no esplendor frio da verdade. Nesse esplendor, o diverso une-se sob o olhar panorâmico que ele reclama. A própria contemplação incorpora-se nessa totalidade e instaura, precisamente assim, o ser objectivo e eterno ou a «natureza impassível que irradia a sua eterna beleza», segundo a expressão de Puchkine — onde o senso comum reconhece o protótipo do ser e que, para o filósofo, confere o seu prestígio à totalidade. A subjectividade do conhecimento não pode quebrar essa totalidade que se reflecte no sujeito ou reflecte o sujeito. A totalidade

objectiva *permanece exclusiva* relativamente a todo o *outro*, apesar de ser posta a nu, quer dizer, não obstante a sua aparição a um outro. A contemplação define-se talvez como um processo pelo qual o ser se revela, sem deixar de ser um. A filosofia que ele ordena é supressão do pluralismo.

Para que uma multiplicidade se possa manter, é preciso que nele se produza a subjectividade que não possa procurar uma congruência com o ser em que ela se produz. É preciso que o ser se exerça ao mesmo tempo que se revela, isto é, ao mesmo tempo que, no seu próprio ser, flui para um eu que o aborda, mas fluindo para ele inifinitamente, sem se esgotar, ardendo sem se consumir. Mas não se pode conceber tal abordagem como um conhecimento em que o sujeito cognoscente se reflecte e se assimila. Isso seria destruir imediatamente a exterioridade do ser, por uma reflexão total para a qual o conhecimento tende. A impossibilidade da reflexão total não deve apresentar-se negativamente como a finitude de um sujeito cognoscente que, mortal e desde já comprometido no mundo, não tem acesso à verdade, mas como o *excedente* da relação social em que a subjectividade permanece em face de..., na rectidão desse acolhimento, e não se mede pela verdade. A própria relação social não é uma relação qualquer, uma entre outras que podem produzir-se no ser, mas o seu último acontecimento. A própria declaração pelo qual a enuncio e cuja pretensão à verdade — que postula uma reflexão total — rejeita o carácter inultrapassável da relação do frente a frente, confirma-o no entanto pelo facto de enunciar essa verdade, de a dizer a outrem. A multiplicidade supõe, portanto, uma objectividade posta na impossibilidade da reflexão total, na impossibilidade de confundir num todo o eu e o não-eu. Tal impossibilidade não é negativa (seria ainda pô-la em relação ao ideal da verdade contemplada). Tal impossibilidade tem a ver com o excedente da epifania do Outro, que me domina da sua altura.

Esta fundamentação do pluralismo não congela no isolamento os termos que constituem a pluralidade. Ao mesmo tempo que os mantém contra a totalidade que os absorveria, deixa-os em comércio ou em guerra. Em nenhum momento eles se apresentam como causas de si próprios — o que lhes retiraria toda a receptividade e toda a actividade, encerraria cada um deles na sua interioridade e isolá-los-ia como deuses epicurianos, que vivem nos interstícios do ser ou como os deuses imobilizados no meio tempo da arte(1), deixados para a eternidade,

(1) Cf. o nosso artigo: «La réalité et son ombre», em *Temps modernes*, Novembro de 1948.



à beira do intervalo, no limiar de um futuro que jamais se concretiza, estátuas que se olham com olhos vazios, ídolos que, contrariamente a Giges, se expõem e não vêem. As nossas análises da separação abriram uma outra perspectiva. A forma original dessa multiplicidade não se produz, no entanto, nem como guerra, nem como comércio. Guerra e comércio pressupõem o rosto e a transcendência do ser que aparece no rosto. A guerra não decorre do facto empírico da multiplicidade dos seres que se limitam sob o pretexto de que, por a presença de um limitar inevitavelmente a presença do outro, a violência coincidiria com essa limitação. A limitação não é, por si mesma, violência. A limitação só se concebe numa totalidade em que as partes se definem reciprocamente.

A definição, longe de fazer violência à identidade dos termos reunidos em totalidade, assegura essa identidade. A realidade fragmentada em conceitos que se limitam reciprocamente forma uma totalidade através dessa mesma fragmentação. Como jogo de forças antagónicas, o mundo constitui um todo e deduz-se ou deve deduzir-se, num pensamento científico acabado, de uma fórmula única. O que somos tentados a chamar antagonismo de forças ou de conceitos supõe uma perspectiva subjectiva e um pluralismo de vontades. O ponto para onde essa perspectiva converge não faz parte da totalidade. A violência na natureza remete assim para uma existência, precisamente não limitada por uma outra e que se mantém fora da totalidade. Mas a exclusão da violência por seres susceptíveis de integrar-se numa totalidade não equivale à paz. A totalidade incorpora a multiplicidade dos seres que a paz implica. Só os seres capazes de guerra podem ascender à paz. A guerra tal como a paz supõe seres estruturados diferentemente de simples partes de uma totalidade.

A guerra distingue-se, portanto, da oposição lógica de *um* ao *outro* pela qual um e outro se definem numa totalidade abrangível panoramicamente e da qual eles tirariam e manteriam a sua própria oposição. Na guerra, os seres recusam-se a pertencer a uma totalidade, rejeitam a lei; nenhuma fronteira pára um ao outro e o define. Eles afirmaram-se como transcendendo a totalidade, identificando-se cada um deles, não pelo seu lugar no todo, mas por *si* próprio.

A guerra supõe a transcendência do antagonista, faz-se ao homem. Rodeia-se de honras e também as dá; visa uma presença que vem sempre doutro lado, um ser que aparece num rosto. Não é nem a caça, nem a luta com um elemento. A possibilidade que o adversário mantém de frustrar os cálculos melhor estabelecidos traduz a separação, a ruptura da totalidade através da qual os adversários se enfrentam. O guerreiro corre um risco: nenhuma logística garante a vitória. Os cálculos que,

portanto, permitem determinar o desfecho de um jogo de forças numa totalidade não decidem a guerra. Ela mantém-se no limite de uma suprema confiança em si e de um supremo risco; é uma relação entre seres exteriores à totalidade e que, por consequência, não se tocam.

Mas a violência entre seres prestes a constituir uma totalidade — ou melhor, a reconstituí-la — seria então possível entre seres separados? Como é que seres separados poderiam manter uma relação, mesmo que violência? A recusa da totalidade pela guerra não rejeita a relação, dado que na guerra os adversários se procuram.

A relação entre seres separados seria de facto absurda se esses termos se colocassem como substâncias, sendo cada uma delas *causa sui*, pois, puras actividades que não dão lugar a nenhuma acção, os termos não teriam podido sofrer qualquer violência. Mas a relação da violência não se mantém ao nível da conjuntura inteiramente formal da relação, pois implica uma estrutura determinada dos termos em relação. A violência só incide sobre um ser ao mesmo tempo captável e que escapa a toda a apreensão. sem esta contradição viva, no ser que sofre a violência, o desenvolvimento da força violenta reduzir-se-ia a um trabalho.

Para que a relação entre seres separados fosse possível seria, pois, necessário que os termos múltiplos fossem parcialmente independentes e parcialmente em relação. A noção de liberdade finita impõe-se portanto à reflexão. Mas a partir de quê formar essa noção? Dizer que um ser é parcialmente livre põe imediatamente o problema da relação que existe nele entre a parte livre, *causa sui*, e a parte não livre. Dizer que aquela está embaraçada nesta reconduz-nos indefinidamente à mesma dificuldade. Como é que a parte livre, *causa sui*, pode sofrer seja o que for da parte não-livre? A finitude da liberdade não deverá, pois, significar um qualquer limite na substância do ser livre, cindido numa parte dotada de causalidade própria e numa parte submetida a causas exteriores. É preciso captar a noção da independência noutro sítio que não na causalidade. A independência não equivaleria à ideia de *causa sui*, desmentida aliás pelo nascimento não escolhido e impossível de escolher (o grande drama do pensamento contemporâneo), nascimento que situa a vontade num mundo anárquico, isto é, sem origem.

Na relação que não constitui totalidade, os seres em guerra não podem, pois, ser descritos pela liberdade — abstracção que se revela contraditória, a partir do momento em que se lhe supõe uma limitação.

Um ser ao mesmo tempo independente do outro e, no entanto, à sua disposição é um ser temporal: à violência inevitável da morte ele opõe o seu tempo que é o próprio adiamento. Não é a liberdade finita



que torna intelígível a noção do tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita. O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal — sujeito à violência — não é o ser para a morte, mas o «ainda não», que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito da sua aproximação inexorável. Na guerra, leva-se a morte ao que dela se afasta, ao que *para já* existe completamente. Na guerra, reconhece-se assim a realidade do tempo que separa o ser da sua morte, a realidade de um ser que toma posição em relação à morte, quer dizer, ainda a realidade de um ser consciente e da sua interioridade. Como *causa sui* ou liberdade, os seres seriam imortais e não poderiam, numa espécie de raiva surda e absurda, prender-se uns aos outros. Nada mais do que sujeitos à violência, nada mais do que mortais, os seres seriam mortos num mundo em que nada se opõe a nada e cujo tempo se deslocaria na eternidade. A noção de um ser mortal, mas temporal, apanhado na vontade — noção que vamos desenvolver — distingue-se fundamentalmente de toda a causalidade que leva à ideia de *causa sui*. Um tal ser expõe-se, mas também se opõe à violência. Ela acontece-lhe não como um acidente que acontece a uma liberdade soberana. O domínio que a violência tem sobre esse ser — a mortalidade desse ser — é o facto original. A própria liberdade não é mais que o seu adiamento pelo tempo. Não se trata de uma liberdade finita em que se verificaria uma singular mistura de actividade e de passividade, mas de uma liberdade originalmente nula, proporcionada na morte ao outro, mas onde o tempo surge como um repouso: a vontade livre é mais necessidade distendida e adiada que finita. Repouso ou distensão — adiamento pelo qual nada é ainda definitivo, nada está consumado, destreza que se encontra ainda uma dimensão de recôndito onde o inexorável está iminente.

O contacto da alma com o corpo de que dispõe inverte-se em não-contacto com um golpe no vazio. Há que ter em conta — mas como? — a destreza do adversário que não se resume a forças. E a minha destreza adia o inevitável. Para ter êxito, o golpe deve dar-se onde o adversário se ausentou, para ser salvo, há que retirar-se do ponto em que ele me toca. A manha e a emboscada — astúcia de Ulisses — constituem a essência da guerra. Tal destreza inscreve-se na própria existência do corpo: é maleabilidade — simultaneidade da ausência e da presença. A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exacta da sua presença. Uma tal distensão na tensão do instante só pode vir de uma dimensão infinita que me separa do outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir, dimensão que o rosto de outrem abre. A guerra só pode dar-se quando um ser que adia a sua morte se oferece à violência. Só pode produzir-se onde o discurso foi

possível: o discurso subjaz à própria guerra. De resto, a violência não visa simplesmente dispor do outro como se dispõe de uma coisa, mas, já no limite do assassínio, procede de uma negação ilimitada. Apenas pode visar uma presença, também ela infinita apesar da sua inserção no âmbito dos meus poderes. A violência apenas pode visar um rosto.

Não é, pois, a liberdade que explica a transcendência de Outrem, a transcendência de Outrem explica a liberdade; transcendência de Outrem em relação a mim, que, infinita como é, não tem a mesma significação que a minha transcendência em relação a ele. O risco que a guerra comporta mede a distância que separa os corpos no seu corpo-a-corpo. Outrem encerrado pela forças que o sujeitam, exposto aos poderes, mantém-se imprevisível, isto é, transcendente. Transcendência que não se descreve negativamente, mas se manifesta positivamente na resistência moral do rosto à violência do assassínio. A força de Outrem é desde logo moral. A liberdade — mesmo a da guerra — só pode manifestar-se fora da totalidade, mas este «fora da totalidade» abre-se pela transcendência do rosto. Pensar a liberdade *no seio* da totalidade é reduzir a liberdade à categoria de uma indeterminação no ser e, desde logo, integrá-la numa totalidade encerrando a totalidade em «buracos» de indeterminação e procurando com a psicologia as leis de um ser livre!

Mas a relação que subtende à guerra, relação assimétrica com o Outro que, infinito, abre o tempo, transcende e domina a subjectividade (o eu não é transcendente em relação ao Outro no mesmo sentido em que o Outro é transcendente em relação a Mim), pode dar-se ares de uma relação simétrica. O rosto, cuja epifania ética consiste em solicitar uma resposta (que a violência da guerra e a sua negação mortífera apenas pode tentar reduzir ao silêncio), não se contenta com «boas intenções» e com benevolência inteiramente platónica. A «boa intenção» e a «benevolência inteiramente platónica» não são mais do que os resíduos de uma atitude que se toma onde se goza de coisas, onde podemos despojar-nos delas e oferecê-las. Por conseguinte, a independência do eu e a sua posição em relação ao absolutamente outro pode apresentar-se numa história e numa política. A separação encontra-se revestida numa ordem em que a assimetria da relação impessoal se apaga, em que o eu e o outro se tornam intercambiáveis no comércio e em que o homem particular, individuação do género homem, que aparece na história, se substitui ao eu e ao outro.

A separação não se apaga neste equívoco. Convém agora mostrar sob que forma concreta se perde a liberdade da separação e em que sentido ela se mantém na sua própria perda e pode ressurgir.



## 2. *O comércio, a relação histórica e o rosto*

Enquanto actuante, a vontade assegura o *em sua casa* do ser separado. Permanece inexpressa na sua obra que tem uma significação, mas mantém-se muda. O trabalho em que ela se exercita insere-se visivelmente nas coisas, mas a vontade afasta-se logo delas, uma vez que a obra reveste o anonimato de mercadoria, anonimato em que, enquanto assalariado, pode desaparecer o próprio operário.

O ser separado pode, sem dúvida, encerrar-se na sua interioridade. As coisas não poderão em absoluto chocá-la e a sabedoria epicurista vive desta verdade. Mas a vontade em que o ser se exercita tendo de algum modo em mãos todos os fios que accionam o seu ser expõe-se pela sua obra a Outrem. O seu exercício vê-se como uma coisa, nem que seja pela inserção do seu corpo no mundo das coisas, de modo que a corporeidade descreve o regime ontológico de uma alienação primeira de si, contemporânea do próprio acontecimento pelo qual ele assegura, contra o desconhecido dos elementos, a sua independência, ou seja, a sua posse de si ou a sua segurança. A vontade que equivale ao ateísmo — que se recusa a Outrem, como a uma influência que se exerce sobre um Eu ou que o mantém dentro das suas rodas invisíveis, que se recusa a Outrem como a um Deus que habita o Eu — a vontade que se furta à posse, a esse entusiasmo como o próprio poder da ruptura — entrega-se a Outrem pela sua obra que, no entanto, permite assegurar a sua interioridade. A interioridade não esgota assim a existência do ser separado.

A ideia do *fatum* explicava a viragem sofrida por todo o heroísmo em acção. O herói vê-se a desempenhar um papel num drama que ultrapassa as suas intenções heróicas, as quais pela sua própria oposição ao drama apressam o cumprimento de desígnios estranhos a essas intenções. O absurdo do *fatum* frustra a vontade soberana. Com efeito, a inscrição numa vontade estranha faz-se por intermédio da obra que se separa do seu autor, das suas intenções e da sua posse e de que se apodera uma outra vontade. O trabalho que traz ser à nossa posse renuncia a ele *ipso facto,* entrega-se na própria soberania dos seus poderes, de alguma maneira, a Outrem.

Toda a vontade se separa da sua obra. O movimento próprio do acto consiste em desaguar no desconhecido — em não poder medir todas as suas consequências. O desconhecido não resulta de uma ignorância de facto. O desconhecido em que o acto desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca à luz, dado que aponta o sentido que a obra recebe a partir do outro. O Outro pode desapossar-me da minha obra, tomá-la ou comprá-la e dirigir assim o meu próprio comporta-

mento. Exponho-me à instigação. A obra vota-se à *Sinngebung* estranha, desde a sua origem em mim. Importa sublinhar que o destino da obra votada a uma história que eu posso prever — porque posso vê-la — inscreve-se na própria essência do meu poder e não resulta da presença contingente de outras pessoas à minha volta.

O poder não se confunde inteiramente com o seu próprio impulso, não acompanha a sua obra até ao fim. Gera-se uma separação entre o produtor e o produto. O produtor num certo momento deixa de *acompanhar*, fica para trás. A sua transcendência fica a meio-caminho. Contrariamente à transcendência da expressão na qual o ser que se exprime assiste pessoalmente à obra da expressão, a produção atesta o autor da obra na ausência do autor, como forma plástica. O carácter inexpressivo do produto reflecte-se positivamente no seu valor mercantil, na sua conveniência a outros, na sua possibilidade de revestir o sentido que outros lhe emprestarão, de entrar num contexto inteiramente diferente daquele que o gera. A obra não se defende contra a *Sinngebung* de outrem e expõe a vontade que a produziu à contestação e ao monosprezo, presta-se aos desígnios de uma vontade estranha e deixa-se apropriar.

O querer da vontade viva *adia* a escravização e, consequentemente, quer contra outrem e a sua ameaça. Mas a maneira de uma vontade desempenhar um papel na história que ela não quis marca os limites da interioridade: a vontade acha-se apanhada em acontecimentos que só aparecerão ao historiador. Os acontecimentos históricos encadeiam-se nas obras. Vontades sem obras não constituirão história. Não há história puramente interior. A história em que a interioridade de cada vontade só plasticamente se manifesta — no mutismo do produto — é uma história económica. A vontade na história congela-se em personagem interpretada a partir da sua obra, em que se obscurece o essencial da vontade produtora das coisas, dependente das coisas, mas que luta contra a dependência que a entrega a outrem. Enquanto a vontade, num ser que fala, retoma e defende a sua obra contra a vontade estranha, a história carece de recuo de que ela vive. O seu domínio começa no munda de realidades-resultados, mundo de «obras completas», herança de vontades mortas.

Nem todo o ser do querer tem, portanto, lugar no interior de si. A capacidade do eu independente não contém o seu próprio ser. O querer escapa ao querer. A obra é sempre, num certo sentido, um acto falhado. Eu não acompanho inteiramente o que quero fazer. Daí um campo de investigação ilimitado para a psicanálise ou para a sociologia, que agarra a vontade a partir do seu aparecimento na obra, no seu comportamento ou nos seus produtos.



A ordem hostil à vontade desapossada da sua obra, e cujo querer se encontra assim virado, depende das vontades estranhas. A obra tem um sentido para outras vontades, pode servir um outro e voltar-se eventualmente contra o seu autor. O «contra-senso» que adquire o resultado da vontade retirada da sua obra está ligado à vontade que sobreviveu. O absurdo tem um sentido para alguém. O destino não precede a história, segue-a. O destino é a história dos historiógrafos, narrativas dos sobreviventes, que interpretam, isto é, utilizam as obras dos mortos. O recuo histórico que dá essa historiografia, essa violência, essa sujeição possível, mede-se pelo tempo necessário para que a vontade perca completamente a sua obra. A historiografia conta o modo como os sobreviventes se apropriam das obras das vontades mortas; assenta na usurpação levada a cabo pelos vencedores, ou seja, pelos sobreviventes; narra a escravização esquecendo a vida que luta contra a escravatura.

O facto de o querer escapar a si próprio, de o querer não se conter, equivale à possibilidade de os outros se apoderarem da obra, aliená-la, adquiri-la, comprá-la, roubá-la. A própria vontade ganha assim um sentido para o outro como se fosse uma coisa. Na relação histórica, uma vontade não aborda por certo uma outra como uma coisa. A relação não se assemelha à que caracteriza o trabalho: a relação com as obras mantém-se no comércio e na guerra uma relação com o operário. Mas através do outro que o compra ou do aço que o mata, não se aborda outrem de frente; o comércio visa o mercado anónimo, a guerra faz-se a uma massa, embora atravessem o intervalo de uma transcendência. As coisas materiais, o pão e o vinho, a roupa e a casa, tal como a ponta do aço, exercem domínio sobre o «para si» da vontade. A parte de verdade eterna que o materialismo comporta tem a ver com o facto de a vontade humana dar ensejo pelas suas obras. A ponta da espada — realidade física — pode excluir do mundo uma actividade própria, um sujeito, um «para si». Esta banalidade é, entretanto, muito surpreendente; o para si da vontade, inabalável na sua felicidade, expõe-se à violência; a espontaneidade *sujeita-se*, muda para o seu contrário. O aço não toca um ser inerte, o outro não atrai uma coisa, mas uma vontade que, na qualidade de vontade, na qualidade de «para si», deveria estar imunizada contra todo o ataque. A violência reconhece, mas inflecte a vontade. A ameaça e a sedução agem insinuando-se no interstício que separa a obra da vontade. A violência é a corrupção — sedução e ameaça em que a vontade se trai. Esse estatuto da vontade é o corpo.

O corpo transvaza as categorias de uma coisa, mas não coincide com o papel do «corpo próprio» de que disponho no meu acto volun-

tário e pelo qual *eu posso*. A ambiguidade da resistência corporal que se muda em meio e do meio se transforma em resistência não explica a sua *hybris* ontológica. O corpo na sua própria actividade, no seu para si, inverte-se em coisa a tratar como coisa. É o que exprimimos de uma maneira concreta ao dizer que ele se mantém entre a saúde e a doença. Através dele, não apenas se menospreza, mas pode maltratar-se o «para si» da pessoa, não apenas a ofendemos, forçamo-la. «Sou tudo o que você quiser», diz Sganarello, ao ser espancado. Não se adopta sobre ele sucessivamente e em toda a independência o ponto de vista biológico e o «ponto de vista» que a partir do interior o mantém como corpo próprio. A originalidade do corpo consiste na coincidência de dois pontos de vista. É o paradoxo e a essência do próprio tempo que vai para a morte, em que a vontade é atingida como coisa pelas coisas — pela ponta do aço ou pela química dos tecidos (devidas a algum assassino ou à impotência dos médicos) — mas que se concede uma prorrogação e adia o contacto pelo contra-a-morte do adiamento. A vontade essencialmente violável tem a traição na sua essência. Não apenas susceptível de ser ofendida na sua dignidade — o que confirmaria o seu carácter inviolável — mas susceptível de ser forçada e subjugada como vontade, de tornar-se alma de escravo. O outro e a ameaça não a forçam apenas a vender os seus produtos mas a vender-se. Ou, ainda, a vontade humana não é heróica.

A corporeidade da vontade deve interpretar-se a partir da ambiguidade do poder voluntário que se expõe aos outros no seu movimento centrípeto de egoísmo. O corpo é o seu regime ontológico e não um objecto. O corpo, onde pode luzir a expressão e onde o egoísmo da vontade se torna discurso e oposição por excelência, traduz ao mesmo tempo a entrada do eu nos cálculos de outrem. Por conseguinte, torna-se possível uma interacção de vontades ou história — interacção entre vontades definidas cada uma delas como *causa sui*, pois a acção sobre uma pura actividade suporia uma passividade nessa actividade. Trataremos mais adiante da mortalidade, fundamento da ambiguidade que o regime ontológico do corpo traduz.

Mas a independência total da vontade não se realizará na coragem? A coragem, o poder de olhar a morte, parece à primeira vista realizar a independência total da vontade. O que aceitou a sua morte permanece exposto à violência do assassino, mas não recusará até ao fim o seu acordo a uma vontade estranha? Salvo se outrem quer essa mesma morte. Neste caso, ao mesmo tempo que recusa o acordo, a vontade dá satisfação, mal-grado ela, pelo resultado da sua conduta, pela sua *obra* precisamente, ao querer estranho. Na situação extrema da luta de morte, a recusa em aquiescer a um querer estranho pode mudar-se em satisfação dada a esse querer hostil. A aceitação da morte não permite, pois, resistir à vontade mortífera de outrem. O desacordo absoluto com uma vontade estranha não exclui o cumprimento dos seus desígnios. Recusar-se a servir outrem pela sua vida não exclui servi-lo pela sua morte. O ser que quer não esgota pelo seu querer o destino da sua existência. Destino que não implica necessariamente uma tragédia, porque a oposição resoluta à vontade estranha é, talvez, loucura, dado que se pode falar a Outrem e desejá-lo.



Os desígnios de Outrem não se apresentam a mim como as leis das coisas. Os desígnios de Outrem apresentam-se como inconvertíveis em dados de um problema, que a vontade poderia rebater. A vontade que se recusa à vontade estranha é obrigada a reconhecer essa vontade estranha como absolutamente exterior, como intraduzível em pensamentos que lhe seriam imanentes. Outrem não pode ser contido por mim, seja qual for a extensão dos meus pensamentos que assim nada limita: ele é impensável, é infinito e reconhecido como tal. Esse reconhecimento não se traduz de novo como pensamento, mas como moralidade. A recusa total do outro, o querer que prefere a morte à servidão, que aniquila a sua existência para cortar cerce toda a relação com o exterior, não pode impedir que essa obra que não o exprime, de que ele se afasta (porque ela não é uma palavra), não se inscreve na contabilidade estranha que ela desafia, mas reconhece precisamente pela sua suprema coragem. A vontade soberana e que se fecha em si mesma confirma pela sua obra a vontade estranha, que quer ignorar e se encontra «activada» por outrem. Assim, manifesta-se um plano em que a vontade, que entretanto rompeu com a participação, se encontra ela própria inscrita e em que se imprime, mal-grado ela, impessoalmente, mesmo a sua suprema iniciativa, que rompe com o ser. No seu esforço por escapar a Outrem ao morrer, ela reconhece o Outro. O suicídio a que se resolve para evitar a servidão não se separa da dor de «perder», ao passo que essa morte deveria ter mostrado o absurdo de todo o jogo. Macbeth anela a destruição do mundo na sua derrota e na sua morte *(and wish th'estate o'th'world were now undone)* ou, mais profundamente ainda, Macbeth anela que o nada da morte seja de um vazio tão total como o que teria reinado se o mundo jamais tivesse sido criado.

E, no entanto, a vontade, na sua separação com a obra e na traição possível que a ameaça ao longo do seu próprio exercício, toma consciência de tal traição e, desse modo, mantém-se à distância dela. Assim, fiel a si própria, num certo sentido, permanece inviolável, escapa à sua própria história e renova-se. Não há história interior. A interioridade da vontade apresenta-se como sujeita a uma jurisdição que pers-

cruta as suas intenções, perante a qual o sentido do seu ser coincide totalmente com o seu querer interior. As volições da vontade não pesam sobre ela, e da jurisdição à qual ela se abre vem o perdão, o poder de apagar, de isentar, de desfazer a história. A vontade move-se assim entre a sua traição e a sua fidelidade que, em simultâneo, descrevem a própria originalidade do seu poder. Mas a fidelidade não esquece a traição — e a vontade religiosa continua a ser relação com Outrem. A fidelidade conquista-se pelo arrependimento e pela oração — palavra privilegiada em que a vontade busca a fidelidade a si própria — e o perdão que lhe assegura tal fidelidade vem-lhe de fora. O justo direito do querer interior, a certeza de ser um querer incomprendido, revela, pois, ainda uma relação com a exterioridade. A vontade espera dela a investidura e o perdão. Espera-o de uma vontade exterior, cujo choque ela já não sentiria, mas sim o julgamento; de uma exterioridade subtraída ao antagonismo das vontades, subtraída à história. A possibilidade de justificação e de perdão enquanto consciência religiosa em que a interioridade tende a coincidir com o ser abre-se em face de Outrem a quem posso falar. Palavra que, na medida em que acolhe Outrem como Outrem, lhe oferece ou lhe sacrifica um produto do trabalho e, consequentemente, não tem lugar acima da economia. Vemos assim a outra extremidade do poder voluntário separado da sua obra e traído por ela — a expressão — referindo-se, no entanto, à obra inexpressiva pela qual a vontade, livre em relação à história, participa da história.

A vontade, onde se exercita a identidade do Mesmo na sua fidelidade a si e na sua traição, não resulta de um acaso empírico que teria colocado um ser no meio de uma multiplicidade de seres, que lhe contestam a sua identidade. A vontade contém a dualidade da traição e da fidelidade, na sua mortalidade, a qual se produz ou se exercita na sua corporeidade. Um ser em que a multiplicidade não designa a simples divisibilidade de um todo em partes, nem a simples unidade de número de deuses que vivem cada um para si, nos interstícios dos seres, requer a mortalidade e a corporeidade sem a qual, ou a vontade imperialista reconstituiria um todo, ou como corpo físico, nem mortal nem imortal, formaria um bloco. O adiamento da morte numa vontade mortal — o tempo — é o modo de existência e a realidade de um ser separado, que entrou em relação com Outrem. É preciso tomar como ponto de partida esse espaço do tempo. Joga-se aí uma vida com significado, que não deve medir-se com um ideal de eternidade ao reconhecer como absurda ou como ilusória a sua duração e os seus interesses.



### 3. *A vontade e a morte*

A morte interpreta-se em toda a tradição filosófica e religiosa quer como passagem ao nada, quer como passagem a uma existência que é outra, que se prolonga num novo contexto. É pensada como a alternativa do ser e do nada, que abona a morte dos nossos próximos, que efectivamente deixam de existir no mundo empírico, o que significa, para esse mundo, desaparecimento ou partida. Abordamo-la como nada de uma maneira mais profunda e de algum modo *a priori*, na paixão do assassínio. A intencionalidade espontânea dessa paixão visa o aniquilamento. Caim, quando matava Abel, devia ter da morte esse saber. A identificação da morte com o nada convém à morte do Outro no assassínio. Mas o nada apresenta-se nela ao mesmo tempo como uma espécie de impossibilidade. Com efeito, fora da minha consciência moral, Outrem não pode apresentar-se como Outrem e o seu rosto exprime a minha impossibilidade moral de reduzir ao nada. Interdição que não equivale por certo à impossibilidade pura e simples e que supõe mesmo a possibilidade que ela precisamente proíbe; mas, na realidade, a interdição aloja-se já nessa mesma possibilidade, em vez de a supor; não se lhe junta *a posteriori*, mas olha-me do próprio fundo dos olhos que eu quero extinguir e fixa-me como o olho que na tumba olhará Caim. O movimento de aniquilamento no assassínio tem, pois, um sentido puramente relativo, como outorga no limite de uma negação tentada no interior do mundo. Conduz-nos na realidade para uma ordem da qual nada podemos dizer, nem mesmo o ser, antítese do impossível nada.

Alguém poderia espantar-se de se contestar aqui a verdade do pensamento que situa a morte quer no nada, quer no ser, como se a alternativa do ser e do nada não fosse a última. Iremos contestar que também neste caso *tertium non datur?*

E, no entanto, a relação com a minha própria morte coloca-me perante uma categoria que não entra em nenhum termo da alternativa. A recusa desta alternativa última contém o sentido da minha morte. A minha morte não se deduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser. O «conhecimento» do ameaçador antecede toda a experiência racionalizada sobre a morte de outrem — o que, em linguagem naturalista, se exprime como conhecimento instintivo da morte. Não é o saber da morte que define a ameaça, é na iminência da morte, no seu irredutível movimento de aproximação, que originalmente consiste a ameaça, que se profere e se articula, se assim podemos exprimir-nos, o «saber da morte». O medo mede esse movimento. A iminência da ameaça não vem

de um ponto preciso do futuro. *Ultima latet*. O carácter imprevisível do instante último não depende de uma ignorância empírica, do horizonte limitado da nossa inteligência e que uma inteligência maior teria podido superar. O carácter imprevisível da morte vem do facto de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio. Apanha-me sem me deixar a hipótese que a luta dá, porque, na luta recíproca, apodero-me daquilo que me agarra. Na morte, estou exposto à violência absoluta, ao assassínio na noite. Mas, a bem dizer, na luta eu já luto com o invísivel. Essa luta não se confunde com o embate de duas forças, cujo desfecho não se pode prever nem calcular. A luta é já, ou ainda, *guerra* em que, entre as forças que se confrontam, fica escancarado o intervalo da transcendência através do qual chega e fulmina, sem que ninguém a acolha, a morte. A hora insólita da sua chegada aproxima-se como a hora do destino fixada por alguém. Poderes hostis e malévolos, mais manhosos, mais sabidos do que eu, absolutamente outros e só por isso hostis, guardam esse segredo. Como na mentalidade primitiva em que a morte nunca é natural, segundo Levy-Bruhl, mas requer uma explicação mágica — a morte conserva, no seu absurdo, uma ordem interpessoal em que tende a ganhar um significado. As coisas que mo dão, sujeitas ao trabalho e captáveis, obstáculos mais do que ameaças, remetem para uma malquerença, resíduo de um querer mal que surpreende e está à espreita.

A morte ameaça-me do além. O desconhecido que faz medo, o silêncio dos espaços infinitos que assusta, vem do Outro e essa alteridade, precisamente como absoluta, atinge-me num mau desígnio ou num julgamento de justiça. A solidão da morte não faz desaparecer outrem, mas mantém-se numa consciência da hostilidade e, por isso mesmo, torna ainda possível um apelo a outrem, à sua amizade e à sua medicação. O médico é um princípio *a priori* da mortalidade humana. A morte aproxima no medo de alguém e tem esperança em alguém. «O Eterno faz morrer e faz viver.» Mantém-se na ameaça uma conjuntura social. Não cai na angústia que a transformaria em «aniquilação do nada». No ser para a morte do medo, não estou em frente do nada, mas sim do que é *contra mim*, como se o assassínio, mais do que ser uma das ocasiões de morrer, não se separasse da essência da morte, como se a aproximação da morte continuasse a ser uma das modalidades da relação com Outrem. A violência da morte ameaça como uma tirania, como procedendo de uma vontade estranha. A ordem da necessidade que se completa na morte não se assemelha a uma lei implacável do determinismo que rege uma totalidade, mas à alienação da minha vontade por outrem. Não se trata, bem entendido, de introduzir a morte num sistema religioso primitivo (ou evoluído) que a explica, mas de



mostrar, por detrás da ameaça que ela traz contra a vontade, a sua referência a uma ordem interpessoal, cuja significação ela não aniquila.

Não se sabe quando virá a morte. Que é que virá? De que é que a morte me ameaça? De nada ou de recomeço? Não sei. Na impossibilidade de conhecer o após a minha morte reside a essência do instante supremo. Não posso em absoluto captar o instante da morte — «que supera o nosso alcance», como diria Montaigne. *Ultima latet* — contrariamente a todos os instantes da minha vida, que se estendem entre o meu nascimento e a minha morte, e que podem ser evocados ou antecipados. A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder. Não embato num obstáculo que nesse choque pelo menos eu toco e que, ao superá-lo ou ao suportá-lo, integro na minha vida e cuja alteridade suspendo. A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a — ela aproxima-se sem poder ser assumida, de maneira que o tempo que me separa da minha morte, ao mesmo tempo diminui e não deixa de diminuir, comporta como que um último intervalo que a minha consciência não pode transpor e em que de algum modo se dará um salto da morte até mim. A última parte do caminho far-se-á sem mim, o tempo da morte corre para montante, o eu no seu projecto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, pura ameaça, e que me vem de uma absoluta alteridade. É assim num conto de Edgar Poë, em que os muros que cercam o narrador se aproximam incessantemente e em que ele vive a morte pelo olhar que, como olhar, tem sempre uma extensão diante dele, mas capta também a aproximação ininterrupta de um instante infinitamente futuro para o eu que o espera — *ultima latet* — mas que, num movimento de contracorrente, apagará essa distância infinitesimal — mas intransponível. Esta interferência de movimentos através da distância que me separa do instante supremo distingue o intervalo temporal da distância espacial.

Mas a iminência é ao mesmo tempo ameaça e adiamento. Pressiona e dá tempo. Ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte. Na maneira como a ameaça me afecta na iminência reside o meu pôr em causa pela ameaça e a essência do medo. Relação com um instante cujo carácter excepcional não tem a ver com o facto de se encontrar no seio do nada ou de um renascimento, mas com o facto de, na vida, ele ser a impossibilidade de toda a possibilidade — abalado de uma passividade total, ao lado da qual a passividade da sensibilidade que se transforma em actividade só de longe imita a passividade. O medo para o meu ser que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas o medo da vio-

lência (e assim ela se prolonga em medo de Outrem, do absolutamente imprevisível).

É na mortalidade que a interacção do psíquico e do físico se apresenta sob a sua forma original. A interacção do físico e do psíquico abordada a partir de um psíquico, posto como para si ou como *causa sui*, e do físico, posto como esgotando-se em função do «outro», levanta um problema por causa da abstracção à que se reduzem os termos em relação. A mortalidade é o fenómeno concreto e original. Impede que se ponha um para si que não esteja já entregue a outrem e que, por conseguinte, não seja *coisa*. O para si, essencialmente mortal, não representa apenas as coisas, suporta-as.

Mas se a vontade é mortal e susceptível de violência a partir do gume do aço, da química do veneno, da fome e da sede, se ela é corpo que se mantém entre a saúde e a doença, não é por ser apenas debruada pelo nada. Esse nada é um intervalo para além do qual jaz uma vontade hostil. Sou uma passividade ameaçada não apenas pelo nada no meu ser, mas por uma vontade, na minha vontade. Na minha acção, no para si da minha vontade, estou exposto a uma vontade estranha. É por isso que a morte não pode tirar todo o sentido à vida. Não por efeito de um divertimento pascaliano ou de uma queda no anonimato da vida quotidiana, no sentido heideggeriano do termo. O inimigo ou o Deus sobre o qual eu não posso poder, e que não faz *parte* do meu mundo, mantém-se ainda em relação comigo e permite-me querer, mas com um querer que não é egoísta, com um querer que se esgota na essência do desejo cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade, de um desejo que é para Outrem. O assassínio a que a morte remonta revela um mundo cruel, mas à escala das relações humanas. A vontade, já traição e alienação de si, mas que adia essa traição, que vai para a morte, mas sempre futura, que se expõe a ela, mas não *para já*, tem o tempo de ser para Outrem e de encontrar assim um sentido apesar da morte. A existência para Outrem, o Desejo do Outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um carácter pessoal. O ser definido dispõe do seu tempo precisamente porque adia a violência, isto é, porque, para além da morte, subsiste uma ordem com significado e porque assim todas as possibilidades do discurso não se reduzem a golpes desesperados de uma cabeça que bate contra a parede. O Desejo onde se dissolve a vontade ameaçada já não defende os poderes de uma vontade, mas tem o seu centro fora dela mesma, como a bondade à qual a morte não pode tirar o seu sentido. Ser-nos-á necessário mostrá-lo, ao libertar, ao longo do caminho, a outra possibilidade que a vontade agarra no tempo que lhe



dá o seu ser contra a morte: a fundação das instituições em que a vontade assegura, para além da morte, um mundo com significado, mas impessoal.

## 4. *A vontade e o tempo: a paciência*

Ao afirmar que a vontade humana não é heróica, não optámos pela cobardia humana, mas mostrámos a precariedade da coragem, que se mantém à beira da sua própria fraqueza. E isso em nome da mortalidade essencial da vontade, que se trai ao exercer-se. Mas nessa mesma fraqueza, apercebemo-nos da maravilha do tempo, futurição e adiamento desse desfalecimento. A vontade une uma contradição: a imunidade contra todo o ataque exterior a ponto de se apresentar como incriada e imortal, dotada de uma força acima de toda a força quantificável (nada de menos é atestado pela consciência de si, em que o ser se refugia inviolável: «não vacilarei para a eternidade»), e a permanente falibilidade dessa inviolável soberania a ponto de o ser voluntário se prestar a técnicas da sedução, da propaganda e da tortura. A vontade pode não resistir à pressão tirânica e à corrupção, como se só a quantidade de energia que desenvolve para resistir ou a quantidade de energia que se exerce sobre ela distinguisse cobardia e coragem. Quando a vontade triunfa das suas paixões, não se manifesta apenas como a paixão mais forte, mas como acima de toda a paixão, determinando-se por si própria, inviolável. Mas quando sucumbiu, revela-se como exposta às influências, como força da natureza, absolutamente manipulável, decompondo-se pura e simplesmente nas suas componentes. É violada na sua consciência de si. A sua «liberdade de pensamento» extingue-se: o impulso das forças inicialmente adversas acaba por apresentar-se como pendor. Numa espécie de inversão, ela perde mesmo a consciência do declive das suas tendências. A vontade mantém-se neste limite movediço da inviolabilidade e da degenerescência.

Esta inversão é mais radical que o pecado, pois ameaça a vontade na sua própria estrutura de vontade, na sua dignidade *de origem* e de identidade. Mas, ao mesmo tempo, tal inversão é infinitamente menos radical, porque ameaça apenas, adia indefinidamente, é consciência. A consciência é resistência à violência, porque deixa o tempo necessário para a prevenir. A liberdade humana reside no futuro, sempre ainda minimamente futuro, da sua não-liberdade, na consciência-previsão da violência, iminente através do tempo que ainda resta. Ser consciente é ter tempo. Não extravazar o presente, antecipando e apressando o futuro, mas ter uma distância em relação ao presente: relacionar-se

com o ser como com o ser que há-de vir, manter uma distância em relação ao ser, suportando já ao mesmo tempo o seu amplexo. Ser livre é ter tempo para antecipar-se à sua própria queda sob a ameaça da violência.

Graças ao tempo, o ser definido, ou seja, idêntico pelo seu lugar no todo, o ser natural (porque o nascimento descreve precisamente a entrada num todo que preexiste e sobrevive) não chega ainda ao seu termo, permanece à distância de si, ainda preparatória, no vestíbulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda. Neste sentido, o ser definido pelo nascimento pode tomar uma posição em relação à sua natureza; dispõe de um último plano e, neste sentido, não nasceu completamente, permanece anterior à sua definição ou à sua natureza. Um instante não se liga a um outro para formar um presente. A identidade do presente fracciona-se numa inesgotável multiplicidade de possíveis que suspendem o instante. E isso dá sentido à iniciativa que nada de definitivo paralisa; e à consolação, porque como é que uma só lágrima — ainda que eliminada — poderia esquecer-se, como é que a reparação teria o mínimo valor, se não corrigisse o próprio instante, se o deixasse escapar para dentro do seu ser, se a dor que brilha na lágrima não existisse «à espera», se não existisse com um ser ainda provisório, se o presente estivesse completo.

A situação privilegiada em que o mal sempre futuro se torna presente — o limite da consciência — atinge-se no sofrimento dito físico. Nele encontramo-nos encurralados no ser. Não conhecemos só o sofrimento com uma sensação desagradável, *que acompanha* o facto de ser encurralado e ferido. Tal facto é o próprio sofrimento, o «sem saída» do contacto. Toda a acuidade do sofrimento tem a ver com a impossibilidade de lhe escapar, de se proteger a si próprio contra si próprio; tem a ver com o desprendimento em relação a toda a fonte viva. Impossibilidade de recuar. Aqui, a negação apenas futura da vontade no medo, a iminência do que se recusa ao poder, insere-se no presente, aqui o outro apanha-me, o mundo afecta, toca a vontade. No sofrimento, a realidade actua sobre o em si da vontade que se muda desesperada em submissão total à vontade de outrem. No sofrimento, a vontade altera-se pela doença. No medo, a morte é ainda futura, à distância de nós; o sofrimento, em contrapartida, realiza na vontade a proximidade extrema do ser que ameaça a vontade.

Mas assistimos ainda a este reviramento de mim em coisa, ao mesmo tempo coisa e à distância da nossa reificação, abdicação minimamente distante da abdicação. O sofrimento permanece ambíguo: já o presente do mal que actua sobre o para si da vontade, mas, como consciência, sempre ainda o futuro do mal. Pelo sofrimento, o ser livre deixa de ser livre, mas, não-livre, é ainda livre. Mantém-se à distância em relação a esse mal em nome da sua própria consciência e, por consequência, pode transformar-se em vontade heróica. A situação em que a consciência privada de toda a liberdade de movimentos conserva uma distância mínima em relação ao presente; a passividade última que se transmuda, no entanto, desesperadamente em acto e em esperança, é a *paciência* — a passividade do suportar e, entretanto, o próprio domínio. Na paciência, realiza-se um distanciamento dentro do empenhamento — nem impassibilidade de uma contemplação que sobrevoa a história, nem empenhamento sem retorno na sua objectividade visível. Ambas as posições se fundem. O ser que me violenta e me segura não está ainda sobre mim, continua a ameaçar a partir do futuro, não está ainda sobre mim, é apenas consciente. Mas consciência extrema em que a vontade chega a um domínio num sentido novo — em que a morte já não a toca, a passividade extrema torna-se o domínio extremo. O egoísmo da vontade coloca-se à margem de uma existência que já não tem a tónica em si própria.

A prova suprema da liberdade não é a morte, mas o sofrimento. O ódio sabe-o muitíssimo bem, pois procura apreender o inapreensível, humilhar a partir de muito alto, através do sofrimento em que outrem existe como pura passividade; mas o ódio quer a passividade no ser eminentemente activo que deve dar testemunho disso. O ódio nem sempre deseja a morte de outrem ou, pelo menos, só deseja a morte de outrem infligindo essa morte como um supremo sofrimento. O rancoroso procura ser causa de um sofrimento de que o ser odiado dever ser testemunha. Fazer sofrer não é reduzir outrem à categoria de objecto, mas, pelo contrário, mantê-lo soberbamente na sua subjectividade. É preciso que no sofrimento o sujeito tome conhecimento da sua reificação, mas para isso é necessário precisamente que o sujeito permaneça sujeito. O rancoroso quer ambas as coisas. Daí o carácter insaciável do ódio; está satisfeito precisamente quando não o está, dado que outrem só o satisfaz ao tornar-se objecto, mas nunca poderá tornar-se suficientemente objecto uma vez que se exige, simultaneamente com a sua queda, a sua lucidez e o seu testemunho. Aí reside justamente o absurdo lógico do ódio.

A prova suprema da vontade não é a morte, mas o sofrimento. Na paciência, no limite da sua abdicação, a vontade não cai no absurdo porque, para além do nada que reduziria ao puramente subjectivo, ao interior, ao ilusório, ao insignificante, o espaço do tempo que decorre do nascimento à morte — a violência que a vontade suporta —, vem do outro como uma tirania, mas, por isso mesmo, produz-se como um

absurdo que se desvia quanto à significação. A violência não pára o Discurso; nem tudo é inexorável. Só assim a violência continua a ser suportável na paciência. Ela só se produz num mundo em que posso morrer *por alguém* e *para alguém*. Isso situa a morte num contexto novo e modifica o seu conceito, esvaziado do patético que lhe vem do facto de ser a minha morte. Por outras palavras, na paciência, a vontade perfura a crosta do seu egoísmo e como que desloca o centro da sua gravidade para fora dela a fim de querer como Desejo e Bondade que nada limita.

A análise libertará mais adiante a dimensão da fecundidade donde, ao cabo, flui o próprio tempo da paciência — e da política que vamos encontrar agora.

## 5. *A verdade do querer*

A vontade é subjectiva — não agarra todo o seu ser, porque lhe sucede, com a morte, um acontecimento que escapa em absoluto ao seu poder. A morte não marca a subjectividade da vontade enquanto fim, mas enquanto suprema violência e alienação. No entanto, na paciência em que a vontade se transportará até uma vida *contra alguém* e *para alguém*, a morte já não toca a vontade. Mas essa imunidade será *verdadeira* ou simplesmente subjectiva?

Ao pôr esta questão, não se supõe a existência de uma esfera real oposta à vida interior, que seria eventualmente inconsistente e ilusória. Procura-se apresentar a vida interior, não como epifenómeno e aparência, mas como *acontecimento* do ser, como abertura de uma dimensão indispensável, na economia do ser, à produção do infinito. O poder da ilusão não é um simples descaminho do pensamento, mas um jogo no próprio ser. Tem um alcance ontológico. Mas o plano da apologia em que se mantém a vida interior e que não se trata de modo nenhum de ultrapassar sob pena de reduzir de novo a vida interior ao epifenómeno, não exigirá por si, precisamente enquanto escapando a si própria na morte, uma confirmação em que ela escapa à morte? A apologia exige um julgamento, não para empalidecer à luz que ele projectaria e para desaparecer como uma sombra inconsistente, mas, muito pelo contrário, para obter justiça. O juízo confirmaria o êxito da apologia no seu movimento originário e original, inelutável na produção do Infinito. A vontade, cuja espontaneidade e domínio a morte desmente ao abafá-la num contexto histórico, ou seja, nas obras que dela restam, procura por si própria colocar-se sob um julgamento e dele receber a verdade sobre o seu próprio testemunho. Qual é a existência em que a



vontade entra para se colocar sob um julgamento que domina a apologia sem, no entanto, a reduzir ao silêncio? Porque o julgamento, o facto de situar em relação ao infinito, não terá necessariamente a sua origem fora do ser julgado, não virá do outro, da história? Ora, o outro aliena por excelência uma vontade. O veredicto da história profere-se pelo sobrevivente que já não fala ao ser que ele julga e a quem a vontade aparece e se oferece como resultado e como obra. Assim, a vontade procura o juízo para se confirmar contra a morte, ao passo que o julgamento, como juízo da história, mata a vontade como vontade.

A situação dialéctica da procura e da degenegação de justiça tem um sentido concreto: a liberdade que anima o facto elementar da consciência manifesta de imediato a sua inanidade, como uma liberdade de paralítico e como prematura. A grande meditação da liberdade feita por Hegel permite compreender que a boa-vontade, por si mesma, não é uma liberdade verdadeira, enquanto não dispõe dos meios para se realizar. Proclamar a universalidade de Deus na consciência, pensar que tudo está consumado, quando os povos que se dilaceram entre si desmentem de facto essa universalidade, não é apenas preparar a irreligião de um Voltaire, mas ferir a própria razão. A interioridade não pode substituir a universalidade. A liberdade não se realiza fora das instituições sociais e políticas, que lhe abrem o acesso com o ar fresco necessário ao seu desabrochar, à sua respiração e mesmo, talvez, à sua geração espontânea. A liberdade apolítica explica-se como uma ilusão devida ao facto de, na realidade, os seus partidários ou os seus beneficiários pertencerem a um estádio avançado da evolução política. Uma existência livre, e não uma veleidade de liberdade, supõe uma certa organização da natureza e da sociedade — os sofrimentos da tortura, mais fortes que a morte, podem extinguir a liberdade interior. Mesmo quem aceitou a morte não é livre. A insegurança do amanhã, a fome e a sede, riem-se da liberdade. E, por certo, no âmbito da tortura, a inteligência das razões da tortura restabelece, apesar da traição e da degração que se anuncia, a famosa liberdade interior. Mas essas mesmas razões só aparecem aos beneficiários da evolução histórica e das instituições. Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior, é preciso ter recebido uma educação.

A liberdade só engrenaria, portanto, no real graças às instituições. A liberdade grava-se na pedra das tábuas onde se inscrevem leis — existe pela incrustação de uma existência institucional. A liberdade está ligada a um texto escrito, destrutível, por certo, mas durável, em que, fora do homem, se conserva a liberdade para o homem. Exposta à violência e à morte, a liberdade humana não atinge o seu objectivo com um impulso bergsoniano, de um só golpe, mas refugia-se da sua

própria traição nas instituições. A história não é uma escatologia. O animal que fabrica utensílios liberta-se da sua condição de animal, onde o seu impulso parecia cortado e quebrado quando, em vez de ir por si como vontade inviolável para o seu fim, ele fabrica instrumentos e fixa em coisas transmissíveis e receptíveis os poderes da sua acção futura. Assim, uma existência política e técnica assegura à vontade a sua verdade, torna-a, como hoje se diz, objectiva, sem desembocar na bondade, sem a esvaziar do seu peso egoísta. A vontade mortal pode escapar à violência expulsando a violência e o assassínio do mundo, ou seja, tirando partido do tempo para retardar mais e mais os prazos.

O juízo objectivo é pronunciado pela própria existência das instituições racionais em que a vontade se assegurou contra a morte e contra a sua própria traição. Consiste na sujeição da vontade subjectiva às leis universais, que reconduzem a vontade à sua significação objectiva. Na moratória que o adiamento da morte ou o tempo concede à vontade, ela confia-se à instituição. Existe a partir daí, reflectida pela ordem pública, na igualdade que a universalidade das leis lhe assegura. Existe, portanto, como se estivesse morta e só tivesse significado pela sua herança, como se tudo o que nela era existência subjectiva não fosse mais do que a sequela da sua animalidade. Mas a vontade conhece aí uma outra tirania: a das obras alienadas, já estranhas ao homem, que despertam a antiga nostalgia do cinismo. Existe uma tirania do universal e do impessoal, ordem inumana, embora diferente do brutal. Contra ela, afirma-se o homem como singularidade irredutível, exterior à totalidade em que ela entra e que aspira à ordem religiosa, em que o reconhecimento do indivíduo o envolve na sua singularidade, ordem da alegria que não é nem cessação nem antítese da dor, nem fuga perante ela (como o faz crer a teoria heideggeriana da *Befindlichkeit*). O juízo da história pronuncia-se sempre por contumácia. A ausência da vontade nesse julgamento consiste no facto de ela só se apresentar nele na terceira pessoa. Ela figura nesse discurso como num discurso indirecto em que já perdeu a sua contenção de unicidade e de começo onde já perdeu a palavra. Ora, a palavra na primeira pessoa, o discurso directo, inútil na sabedoria objectiva do juízo universal — ou simples dado do seu inquérito — consiste em trazer *incessantemente* um dado que se junta àquilo que — objecto da sabedoria universal — já não sofre qualquer adjunção. Essa palavra não se confunde, pois, com as outras palavras do julgamento. Apresenta a vontade no seu processo, produz-se como sua defesa.

A presença da subjectividade no juízo que lhe assegura a verdade não é um acto de presença puramente numérico, mas uma apologia. Na sua posição apologética, a subjectividade não pode manter-se inteiramente e dá o flanco à violência da morte. Para se manter inteiramente na sua relação consigo — é preciso que ela possa, para além da apologia, querer o seu julgamento. Não é o nada da morte que é preciso superar, mas a passividade à qual a vontade se expõe enquanto mortal, enquanto incapaz de atenção absoluta ou de vigília absoluta e enquanto necessariamente surpresa, enquanto exposta ao assassínio. Mas a possibilidade de se ver de fora não contém mais a verdade, se a pago à custa da minha despersonalização. É preciso que no julgamento, a partir do qual a subjectividade se mantém absolutamente no ser, não soçobre a singularidade e a unicidade do eu que pensa, para incorporar-se no seu pensamento e entrar no seu discurso. É necessário que o julgamento seja feito sobre uma vontade que possa defender-se no juízo e, pela sua apologia, esteja presente no seu processo e não desapareça na totalidade de um discurso coerente.

O juízo da história enuncia-se no visível. Os acontecimentos históricos constituem o visível por excelência, a sua verdade produz-se na evidência. O visível forma uma totalidade ou tende para ela. Exclui a apologia que desfaz a totalidade ao inserir nela, a todo o momento, o presente inultrapassável, não-englobável, da sua própria subjectividade. É preciso que o julgamento, em que a subjectividade deve permanecer apologeticamente presente, se faça contra a evidência da história (e contra a filosofia, se esta coincidir com a evidência da história). É preciso que o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjectividade, inevitavelmente cruel. Mas a manifestação do invisível não poderá significar a passagem do invisível ao estatuto do visível. A manifestação do invisível não reconduz à evidência. Produz-se na bondade reservada à subjectividade, a qual não se encontra assim simplesmente sujeita à verdade do julgamento, mas à fonte dessa verdade. A verdade do invisível produz-se ontologicamente pela subjectividade que a exprime. O invisível não é, de facto, o «provisoriamente invisível», nem aquilo que para um olhar superficial e rápido permanece invisível, e que uma investigação mais atenta e mais escrupulosa poderia tornar visível; ou que permanece não expresso como os movimentos escondidos da alma; ou aquilo que, gratuita e preguiçosamente, se afirma como mistério. O invisível é a ofensa que inevitavelmente resulta do julgamento da história visível, mesmo se a história se desenrola racionalmente.

O juízo viril da história, o juízo viril da «razão pura» é cruel. As normas universais desse juízo fazem calar a unicidade onde se mantém a apologia e donde ele tira os seus argumentos. O invisível que se ordena em totalidade ofende a subjectividade, pois, por essência, o juí-

zo da história consiste em traduzir toda a apologia em argumentos visíveis e em secar a fonte inesgotável da singularidade donde deles fluem e contra os quais nenhum argumento poderia triunfar. Pois a singularidade não pode encontrar lugar numa totalidade. A ideia de um juízo de Deus representa a ideia limite de um julgamento que tem em conta a invisível e essencial ofensa que, para a singularidade, resulta do julgamento (ainda que ele seja racional e inspirado em princípios universais e, por consequência, visível e evidente), de um julgamento, por outro lado, fundamentalmente discreto que não silencia pela sua majestade a voz e a revolta da apologia. Deus vê o invisível e vê sem ser visto. Mas como é que se realiza concretamente a situação que se pode chamar juízo de Deus e ao qual se submete a vontade que quer de verdade, e não apenas subjectivamente?

A invisível ofensa que resulta do juízo da história, juízo sobre o visível, atestará a subjectividade anterior ao julgamento ou uma recusa do julgamento, se se produzir apenas como grito e protesto, se ela é sentida em mim. Produz-se, no entanto, como o próprio julgamento, quando me olha e me acusa no rosto de Outrem — cuja epifania é ela mesma feita dessa ofensa suportada, desse estatuto de estrangeiro, de viúva e de órfão. A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer um assassínio.

Ser julgado assim não consiste em ouvir um veredicto, que se enuncia impessoal e implacavelmente a partir de princípios universais. Uma tal voz interromperia o discurso directo do ser sujeito ao julgamento, faria calar a apologia, ao passo que o julgamento em que a defesa se faz ouvir deveria confirmar na verdade a singularidade da vontade que ele julga. Não pela indulgência, o que indicaria uma falha no julgamento. A exaltação da singularidade no juízo produz-se precisamente na responsabilidade infinita da vontade que o julgamento suscita. O juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade faz-se na resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume*, os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência — confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se a isso bondade. A possibilidade de



um ponto do universo onde um tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, no fim de contas, o eu.

Na justiça que põe em causa a minha liberdade arbitrária e parcial, não sou portanto simplesmente chamado a dar um acordo, a consentir e a assumir — a selar a minha entrada pura e simples na ordem universal, a minha abdicação e o fim da apologia, cuja remanência se interpretaria então como um resíduo ou uma sequela da animalidade. Na realidade, a justiça não me engloba no equilíbrio da sua universalidade — a justiça intima-me a ir além da linha recta da justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa marcha, por detrás da linha recta da lei, a terra da bondade estende-se infinita e inexplorada, tendo necessidade de todos os recursos de uma presença singular.

Sou, portanto, necessário à justiça como responsável para além de todo o limite fixado por uma lei objectiva. O eu é um privilégio ou uma eleição. A única possibilidade no ser de atravessar a linha recta da lei, ou seja, de encontrar um lugar para além do universal — é ser eu. A moralidade dita interior e subjectiva exerce uma função que a lei universal e objectiva não poderia exercer, mas que ela desafia. A verdade não pode *estar* na tirania, tal como não pode *estar* no subjectivo. A verdade só pode *ser* se uma subjectividade for chamada a dizê-la no sentido em que o salmista exclama: «O pó agradecer-te-á, dirá a tua verdade.» O apelo à responsabilidade infinita confirma a subjectividade na sua posição apologética. A dimensão da sua interioridade reconduz-se da categoria do subjectivo à do ser. O julgamento já não aliena a subjectividade, porque não a faz entrar e dissolver-se na ordem de uma moralidade objectiva, mas deixa-lhe uma dimensão de aprofundamento em si. Proferir «eu» — afirmar a singularidade irredutível em que prossegue a apologia — significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me e das quais ninguém me pode desligar. Não poder esquivar-se — eis o eu. O carácter pessoal da apologia mantém-se na eleição em que o eu se realiza como eu. A realização do eu como eu e a moralidade constituem um único e mesmo processo no ser: a moralidade não nasce na igualdade, mas no facto de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o facto de servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão. Só assim, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros. A subjectividade alienável da necessidade e da vontade que pretende possuir-se desde já, mas cuja morte tem lugar, encontra-se transfigurada pela eleição que a bloqueia ao voltá-la para os recursos da sua interioridade. Recursos infinitos — no transbordamento incessante do dever cumprido, por responsabilidades mais amplas. A pessoa vê-se, pois, confirmada no juízo objectivo e não mais

reduzida ao seu lugar numa totalidade. Mas tal confirmação não consiste em bajular as suas tendências subjectivas e em consolá-la da sua morte, mas em existir para outrem, isto é, em pôr-se em questão e em temer o assassínio mais do que a morte — salto mortal, cujo espaço perigoso a paciência (e é esse o sentido do sofrimento) abre e mede já, mas que só o ser singular por experiência — um eu — pode realizar. A verdade do querer é a sua entrada sob o julgamento, mas a sua entrada sob o julgamento está numa nova orientação da vida interior, chamada a responsabilidades infinitas.

A justiça não seria possível na singularidade, sem a unicidade da subjectividade. Nessa justiça, a subjectividade não figura como razão formal, mas como individualidade; a razão formal só encarna num ser na medida em que perde a sua eleição e vale todos os outros. A razão formal só encarna num ser que não tem a força de supor, sob o visível da história, o invisível do juízo.

O aprofundamento da vida interior já não se deixa guiar pelas evidências da história. É entregue ao risco e à criação moral do eu — de horizontes mais vastos do que a história e onde a própria história se julga. Horizontes que os acontecimentos objectivos e a evidência dos filósofos não podem deixar de esconder. Se a subjectividade não pode ser julgada em Verdade sem apologia, se o julgamento, em vez de a reduzir ao silêncio, a exalta, é preciso que haja um desacordo entre o bem e os acontecimentos ou, mais exactamente, é preciso que os acontecimentos tenham um sentido invisível sobre o qual só uma subjectividade pode decidir, um ser singular. Colocar-se para além do juízo da história, sob o juízo da verdade, é não supor por detrás da história aparente uma outra história chamada juízo de Deus — mas menosprezando de igual modo a subjectividade. Colocar-se sob o juízo de Deus é exaltar a subjectividade, chamada à ultrapassagem moral para além das leis — e que está, pois, na verdade porque ultrapassa os limites do seu ser. O juízo de Deus que me julga, ao mesmo tempo confirma-me. Mas confirma-me precisamente na minha interioridade, cuja justiça é mais forte que o juízo da história. Concretamente, ser um eu que se apresenta num processo — que requer todos os recursos da subjectividade — significa para ele, para além dos juízos universais da história, poder ver essa ofensa do ofendido, que, inevitável, se produz no próprio julgamento saído dos princípios universais. O invisível por excelência é a ofensa que a história universal faz aos particulares. Ser eu, e não apenas encarnação de uma razão, é precisamente ser capaz de ver a ofensa do ofendido ou o rosto. O aprofundamento da minha responsabilidade no juízo que incide sobre mim não pertence à ordem da universalização: para além da justiça das leis universais, o eu submete-se



ao julgamento pelo facto de ser bom. A bondade consiste em pôr-se no ser de tal maneira que Outrem conta aí mais do que eu próprio. A bondade comporta assim a possibilidade para o eu exposto à alienação dos seus poderes pela morte, de não ser para a morte.

Mas a vida interior exaltada pela verdade do ser — pela existência do ser na verdade do julgamento indispensável à verdade, como a própria dimensão em que cada coisa se pode opor clandestinamente ao juízo visível da história que seduz o filósofo — essa vida interior não pode renunciar a toda a visibilidade. O julgamento da consciência deve referir-se a uma realidade para além da decisão da história, que é também um juízo e um fim. A verdade exige pois, como uma última condição, um tempo infinito que condiciona quer a bondade quer a transcendência do rosto. A fecundidade da subjectividade por onde o eu sobrevive condiciona a verdade da subjectividade enquanto dimensão clandestina do juízo de Deus. Mas não basta atribuir-se uma linha infinita do tempo, para realizar essa condição.

É preciso remontar ao fenómeno primeiro do tempo em que o fenómeno do «ainda não» se enraíza. É preciso remontar à paternidade sem a qual o tempo não é mais do que a imagem da eternidade. Sem ela, seria impossível o tempo necessário à manifestação da verdade por detrás da história visível (mas que continua a ser tempo — isto é, temporaliza-se em relação a um presente situado nele próprio e identificável). Trata-se da paternidade, de que a fecundidade biológica não é mais do que uma das formas e que, enquanto realização original do tempo, pode, nos homens, apoiar-se na vida biológica, mas viver-se para além dessa vida.

SECÇÃO IV

# PARA ALÉM DO ROSTO

A relação com Outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela Eu e o Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjectividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão. É preciso, sobre este último ponto, defender a tese inversa: a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentes um em relação ao outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A que resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é Outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento — glorioso abaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade. Desigualdade que não aparece ao terceiro que nos contraria. Significa precisamente a ausência de um terceiro capaz de abraçar-me a mim e ao Outro, de maneira que a multiplicidade original é constatada no próprio frente a frente que a constitui. Produz-se nas múltiplas singularidades e não num ser exterior a esse número e que contaria os múltiplos. A desigualdade *está* na impossibilidade do ponto de vista exterior, que seria o único a poder aboli-la. A relação que se estabelece — relação de ensino, de domínio, de transitividade — é linguagem e só se produz no falante que, consequentemente, *faz frente* ele próprio. A linguagem não se acrescenta ao pensamento impessoal, que domina o Mesmo e o Outro; o pensamento impessoal produz-se no movimento que vai do Mesmo ao Outro e, consequentemente, na linguagem interpessoal, e não apenas impessoal. Uma ordem comum aos interlocutores estabelece-se pelo acto positivo que consiste, para um, em *dar* o mundo, a sua posse, ao outro; ou pelo acto positivo que consiste, para um, em justificar-se da sua liberdade perante o outro, isto é, pela apologia. A apologia não afirma cegamente a individualidade, mas já faz apelo a outrem. É o fenómeno original da razão, na sua bipolaridade insuperável. Os interlocutores como singularidades, irredutíveis aos

conceitos que eles constituem ao comunicar o seu mundo ou ao apelar para a justificação de Outrem, presidem à comunicação. A razão supõe essas singularidades ou essas particularidades, não a título de indivíduos oferecidos à conceptualização ou que se despojam da sua particularidade para se reencontrarem idênticos, mas precisamente como interlocutores, seres insubstituíveis, únicos no seu género, rostos. A diferença entre as duas teses: «a razão cria as relações entre Mim e o Outro» e o «ensino de Mim pelo Outro cria a razão» — não é puramente teórica. A consciência da tirania do Estado — mesmo que racional — torna actual esta diferença. A razão impessoal, à qual o homem se eleva com o terceiro género do conhecimento, deixá-lo-á fora do Estado? Poupá-lo-á a toda a violência? Fá-lo-á confessar que tal constrangimento só incomoda nele o animal? A liberdade do Eu não é nem o arbitrário de um ser isolado, nem o acordo de um ser isolado com uma lei, que se impõe a todos, racional e universal.

A minha liberdade arbitrária lê a sua vergonha nos olhos que me fixam. É apologética, isto é, refere-se já, por si, ao juízo de outrem que ela solicita e que, assim, não a fere como um limite. Revela-se assim contrária à concepção pela qual toda a alteridade é ofensa. Não é uma *causa sui* simplesmente diminuída ou, como se diz, finita. Porque, parcialmente negada, a liberdade sê-lo-ia totalmente. Em virtude da minha posição apologética, o meu ser não é chamado a mostrar-se na sua realidade: o meu ser não iguala a sua aparição na consciência.

Mas o meu ser também não será o que eu fui para os outros, em nome de uma razão impessoal. Se sou reduzido ao meu papel na história, continuo a ser tão menosprezado como era enganador quando aparecia na minha consciência. A existência na história consiste em colocar fora de mim a minha consciência e em destruir a minha responsabilidade.

A desumanidade de uma humanidade em que o indivíduo tem a sua consciência fora de si reside na consciência da violência — esta interior a si. A renúncia à sua parcialidade de indivíduo impõe-se como que por uma tirania. De resto, se a parcialidade do indivíduo, compreendida como o próprio princípio da sua individuação, é um princípio de incoerência, por que espécie de magia a simples adição de incoerências produziria um discurso coerente impessoal e não um barulho desordenado de multidão? A minha individualidade é, pois, uma coisa completamente diferente da parcialidade animal à qual viria juntar-se uma razão, saída da contradição em que se opõem os impulsos hostis das particularidades animais. A sua singularidade é ao próprio nível da sua razão — é apologia, isto é, discurso pessoal, de mim aos outros. O meu ser produz-se ao produzir-se para os outros no discurso,



é o que se revela aos outros, mas participando na sua revelação, assistindo a ela. Eu sou *em verdade* ao produzir-me na história sob o juízo que sobre mim ela faz, mas sob o juízo que ela faz sobre mim na minha presença — ou seja, dando-me a palavra. Mostrámos mais atrás o desfecho desse discurso apologético, na bondade. A diferença entre «aparecer na história» (sem direito à palavra) e aparecer a outrem assistindo ao mesmo tempo à sua própria aparição — distingue ainda o meu ser político do meu ser religioso.

No meu ser religioso, sou *em verdade*. A violência que a morte introduz no ser tornará impossível a verdade? A violência da morte não reduzirá ao silêncio a subjectividade, sem a qual a verdade não pode nem dizer-se, nem ser, ou — para empregar uma palavra tantas vezes presente nesta exposição e que engloba o parecer e o ser — sem a qual a verdade não pode *produzir-se?* A menos que a subjectividade possa não apenas aceitar calar-se, revoltada pela violência da razão que reduz a apologia do silêncio, mas possa renunciar por si própria a si, renunciar sem violência, parar por si a apologia, o que não seria nem um suicídio nem uma resignação, mas o amor. A submissão à tirania, a resignação a uma lei universal, ainda que racional, mas que pára a apologia, compromete a verdade do meu ser.

Precisamos, pois, de apontar um plano que ao mesmo tempo suponha e transcenda a epifania de Outrem no rosto; plano em que o eu se estende para além da morte e se desliga também do seu retorno a si. Semelhante plano é o do amor e da fecundidade, em que a subjectividade se põe em função desses movimentos.

A

## A AMBIGUIDADE DO AMOR

O acontecimento metafísico da transcendência — o acolhimento de Outrem, a hospitalidade — Desejo e linguagem — não se cumpre como amor. Mas a transcendência do discurso está ligada ao amor. Vamos mostrar como é que, pelo amor, a transcendência vai ao mesmo tempo mais longe e menos longe do que a linguagem.

Não terá o amor outro termo que não seja uma pessoa? A pessoa goza aqui de um privilégio — a intenção amorosa vai para Outrem, para o amigo, o filho, o irmão, a amada, os pais. Mas uma coisa, uma abstracção, um livro, podem igualmente ser objectos de amor. É que, por um aspecto essencial, o amor que, transcendência, vai para Outrem, arremessa-nos para aquém da própria imanência: designa um movimento pelo qual o ser procura aquilo a que se ligou, antes mesmo de ter tomado a iniciativa da procura e, apesar da exterioridade, onde o encontra. A aventura por excelência é também uma predestinação, escolha do que não tinha sido escolhido. O amor como relação com Outrem pode reduzir-se a essa imanência fundamental, despojar-se de toda a transcendência, procurar apenas um ser conatural, uma alma irmã, apresentar-se como incesto. O mito de Aristófanes no *Banquete* de Platão, em que o amor reúne as duas metades de um ser único, interpreta a aventura como um regresso a si. A fruição justifica esta interpretação. Faz ressaltar a ambiguidade de um acontecimento que se situa no limite da imanência e da transcendência. O desejo — movimento incessantemente relançado, movimento sem termo para um futuro, nunca suficientemente futuro — quebra-se e satisfaz-se como a mais egoísta e a mais cruel das necessidades. Como se a demasiado grande audácia da transcendência amorosa se pagasse com uma recusa aquém da necessidade. Mas este mesmo *aquém*, pelas profundidades do inconfessável onde conduz, pela oculta influência que exerce sobre todos os poderes do ser, testemunha uma excepcional audácia. O amor

continua a ser uma relação com outrem, que se transforma em necessidade; e tal necessidade pressupõe ainda a exterioridade total, transcendente do outro, do amado. Eis por que através do rosto se escoa a obscura luz que vem de além do rosto, daquilo que *ainda não é*, de um futuro nunca suficientemente futuro, mais longínquo do que o possível. Fruição do transcendente quase contraditório nos seus termos, o amor não se exprime com verdade nem no falar erótico em que se interpreta como sensação, nem na linguagem espiritual, que o eleva ao desejo do transcendente. A possibilidade para Outrem de aparecer como objecto de uma necessidade conservando ao mesmo tempo a sua alteridade, ou ainda, a possibilidade de fruir de Outrem, de se colocar ao mesmo tempo aquém e além do discurso, essa posição em relação ao interlocutor que ao mesmo tempo o atinge e o ultrapassa, a simultaneidade da necessidade e do desejo, da concupiscência e da transcendência, tangência do confessável e do inconfessável, constitui a originalidade do erótico que, nesse sentido, é o *equívoco* por excelência.



## B

## FENOMENOLOGIA DO EROS

O amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza. A fraqueza não representa aqui o grau inferior de um qualquer atributo, a insuficiência relativa de uma determinação comum a mim e ao Outro. Anterior à manifestação dos atributos, ela qualifica a própria alteridade. Amar é temer por outrem, levar ajuda à sua fraqueza. Nessa fraqueza, como na aurora, se levanta o Amado que é Amada. Epifania do Amado, o feminino não vem juntar-se ao objecto e ao Tu, previamente dados ou encontrados no neutro, o único género conhecido pela lógica formal. A epifania da Amada faz um só com o seu *regime* de ternura. A *maneira* da ternura consiste numa fragilidade extrema, numa total vulnerabilidade. Manifesta-se no limite do ser e do não ser, como um doce calor em que o ser se dissipa irradiando, como o «encarnado leve» das ninfas no *Après-midi d'un faune* que «adeja no ar entorpecido de sonos espessos», que se desindividua e se liberta do seu próprio peso de ser, já evanescência e delíquio, fuga em si no próprio seio da sua manifestação. E nessa fuga o Outro é Outro, estranho ao mundo, demasiado grosseiro e ofensivo para ele.

E, no entanto, essa extrema fragilidade tem também a ver com o limite de uma existência «sem maneiras», «sem rodeios», de uma espessura «não-significante» e crua, de uma ultramaterialidade exorbitante. Estes superlativos, melhor que metáforas, traduzem um paroxismo de materialidade. A ultramaterialidade não indica uma simples ausência de humano num amontoado de rochedos e de areias de uma paisagem lunar; nem a materialidade que se excede, pasmada sob as suas formas dilaceradas, nas ruínas e nas feridas; ela indica a nudez exibicionista de uma presença exorbitante — que vem como que de mais longe do que a franqueza do rosto — já profanadora e inteiramente profanada, como se tivesse forçado o interdito de um segredo. *O essencialmente escondido lança-se para a luz, sem se tornar signifi-*

*cação*. Não o nada, mas o que ainda não é. Sem que a irrealidade, no limiar do real, se ofereça como um possível a captar, sem que a clandestinidade descreva um acidente gnosiológico que acontece a um ser. «Não-ser-ainda» não é um isto ou um aquilo; a clandestinidade esgota a essência dessa não-essência. Clandestinidade que, no impudor da sua produção, confessa uma vida nocturna, que não equivale a uma vida diurna apenas privada de claridade, nem à simples *interioridade* de uma vida solitária e íntima, mas que procuraria uma expressão para superar o seu recalcamento. Ela refere-se ao pudor que profanou sem o superar. O segredo aparece sem aparecer, não porque apareceria a meias, ou com reservas, ou na confusão. A simultaneidade do clandestino e do descoberto define precisamente a *profanação*. Aparece no equívoco. Mas é a profanação que permite o equívoco — essencialmente erótico — e não inversamente. O pudor, insuperável no amor, constitui o seu patético. O impudor, sempre ousado na apresentação da nudez lasciva, não vem juntar-se a uma percepção neutra, prévia, como a do médico que examina a nudez do doente. A maneira como a nudez erótica se produz — se apresenta e é — desenha os fenómenos originais do impudor e da profanação. As perspectivas morais que elas abrem colocam-se já na dimensão singular que abre o exibicionismo exorbitante enquanto produção do ser.

Note-se de passagem que a profundidade na dimensão subterrânea do termo impede-o de se identificar com o afectuoso, com o qual no entanto se assemelha. A simultaneidade ou o equívoco dessa fragilidade e do peso de não-significação, mais pesado do que o peso do real informe, denominamo-la *feminidade*.

O movimento do amante perante a fraqueza da feminidade, nem compaixão pura, nem impassibilidade, compraz-se na compaixão, concentra-se na complacência da carícia.

A carícia tal como o contacto é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível. Não que ela sinta para além do sentido, mais longe do que os sentidos, que se apodere de um alimento sublime, conservando ao mesmo tempo, na sua relação com esse sentido último, uma intenção de fome que incide sobre o alimento que se promete e se dá a essa fome, a escava, como se a carícia se alimentasse da sua própria fome. A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro — nunca suficientemente futuro — em solicitar o que se escapa como se *ainda não fosse*. A carícia *procura*, rebusca. Não é uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível. Num certo sentido, *exprime* o amor, mas sofre de uma incapacidade de o dizer. Tem fome dessa mesma expressão, num incessante aumento de fome.



Vai, portanto, mais longe que o seu termo, visa para além de um ente, mesmo futuro que, precisamente como *ente*, bate já à porta do ser. Na sua satisfação, o desejo que anima renasce, alimentado de algum modo por aquilo que *ainda não é*, reconduzindo-nos à virgindade do feminino, para sempre inviolada. Não que a carícia procurasse dominar uma liberdade hostil, fazer dela o seu objecto ou arrancar-lhe um consentimento. A carícia procura, para além do consentimento ou da resistência de uma liberdade — *o que ainda não é*, um «menos que nada», fechado e adormecido para além do *futuro* e, por consequência, que dormita de um modo totalmente diferente do *possível*, o qual se ofereceria à antecipação. A profanação que se insinua na carícia responde adequadamente à originalidade dessa dimensão da ausência. Ausência que é diferente do vazio de um nada abstracto: ausência que se refere ao ser, mas referindo-se a ele à sua maneira, como se as «ausências» do futuro não fossem futuro, todas ao mesmo nível e uniformemente. A antecipação capta possíveis; o que procura a carícia não se situa numa perspectiva e à luz do captável. O carnal, o terno por excelência e correlativo da carícia, a amada, não se confunde nem com o corpo-coisa do fisiologista, nem com o corpo próprio do «eu posso», nem com o corpo-expressão, assistência à sua manifestação, ou rosto. Na carícia, relação ainda, por um lado, sensível, o corpo desnuda-se já da sua própria forma, para se oferecer como nudez erótica. No carnal da ternura, o corpo abandona o estatuto do ente.

A Amada, ao mesmo tempo captável, mas intacta na sua nudez, para além do objecto e do rosto e assim para além do ente, mantém-se na virgindade. O Feminino essencialmente violável e inviolável, o «Eterno Feminino» é o virgem ou um recomeço incessante da virgindade, o intocável no próprio contacto da volúpia, no presente — futuro. Não como uma liberdade em luta com o seu conquistador, que rejeita a sua reificação e a sua objectivação, mas uma fragilidade no limite do não-ser; do não-ser onde não se aloja apenas o que se extingue e *já* não é, mas o que ainda não é. A virgem permanece incaptável, morrendo sem assassínio, desfalecendo, retirando-se para o seu futuro, para além de todo o possível prometido à antecipação. Ao lado da noite como murmúrio anónimo do *há*, estende-se a noite do erótico; por detrás da noite da insónia, a noite do escondido, do clandestino, do misterioso, pátria do virgem, simultaneamente descoberto pelo *Eros* e recusando-se ao *Eros* — o que é uma outra maneira de dizer a profanação.

A carícia não visa nem uma pessoa, nem uma coisa. Perde-se num ser que se dissipa como num sonho impessoal sem vontade e mesmo sem resistência, numa passividade, num anonimato já animal ou infan-

til, já inteiramente na morte. A vontade do terno produz-se através da sua evanescência, como que enraizada numa animalidade que ignora a sua morte, mergulhada na falsa segurança do elemental, no infantil que não sabe o que lhe acontece. Mas também profundidade vertiginosa do que *ainda não é*, que *não é*, mas de uma não-existência que nem sequer tem com o ser o parentesco que com ele mantém uma ideia ou um projecto, de uma não-existência que não pretende ser, a nenhum desses títulos, um avatar do que é. A carícia visa o terno que já não tem o estatuto de um «ente», que, saído dos «números e dos seres», nem sequer é qualidade de um ente. O terno designa uma *maneira*, a maneira de se manter na «terra-de-ninguém», entre o ser e o não-ainda-ser. Maneira que nem sequer se assinala como uma significação, que não brilha de maneira alguma, que se extingue e desfalece, fraqueza essencial da Amada que se produz como vulnerável e como mortal.

Mas, precisamente através da evanescência e do delíquio do terno, o sujeito não se projecta no futuro do possível. O ainda-não-ser que não se cataloga no mesmo futuro onde tudo o que eu posso realizar já se comprime, cintila à luz, se oferece às minhas antecipações e solicita os meus poderes. O não-ser-ainda não é precisamente um possível que apenas estaria mais longe do que outros possíveis. A carícia não *actua*, não se apodera de possíveis. O segredo que ela força não a informa como uma experiência. Subverte a relação do eu com o si e com o não-eu. Um não-eu amorfo arrasta o eu para um futuro absoluto, em que ele se evade e perde a sua posição de sujeito. A sua «intenção» já não vai para a *luz*, para o significativo. Toda ela paixão, acomoda-se na passividade, no sofrimento, na evanescência da ternura. Morre dessa morte e sofre desse sofrimento. Enternecimento, sofrimento sem sofrimento, consola-se já acomodando-se no seu sofrimento. O enternecimento é piedade que se compraz, um prazer, um sofrimento transformado em felicidade — a volúpia. E, neste sentido, a volúpia começa já no desejo erótico e continua a ser, em todo o instante, desejo. A volúpia não vem cumular o desejo, é o próprio desejo. É por isso que a volúpia não é apenas impaciente, mas é a própria impaciência, respira a impaciência e abafa com ela, surpresa pelo seu fim, porque vai sem ir para um fim.

A volúpia, como profanação, descobre o escondido enquanto escondido. Uma relação excepcional se estabelece assim num conjuntura que, para a lógica formal, procederia da contradição: o descoberto não perde na descoberta o seu mistério, o escondido não se desvenda, a noite não se dissipa. A descoberta-profanação mantém-se no pudor, ainda que sob a aparência do impudor: o clandestino descoberto não adquire o estatuto do desvelado. Descobrir significa aqui violar mais



do que desvendar um segredo. Violação que não se recompõe da sua audácia. A vergonha da profanação faz baixar os olhos, que deveriam perscrutar o descoberto. A nudez erótica diz o indizível, mas o indizível não se separa do dizer, como um objecto misterioso estranho à expressão se separa de uma palavra clara que o procura circundar. A própria maneira de «dizer» ou de «manifestar» esconde ao descobrir, diz e silencia o indizível, importuna e provoca. O «dizer» — e não apenas o dito — é equívoco. O equívoco não se joga entre dois sentidos da palavra, mas entre a palavra e a renúncia à palavra, entre a significância da linguagem e a in-significância do lascivo, que dissimula ainda o silêncio. A volúpia profana não vê. *Intencionalidade sem visão*, a descoberta não faz a luz: o que ela descobre não se oferece como *significação* e não ilumina horizonte algum. O feminino oferece um rosto que vai além do rosto. O rosto da amada *não exprime* o segredo que o *Eros* profana — deixa de exprimir ou, se se preferir, exprime apenas a recusa de exprimir, o fim do discurso e da decência, essa interrupção brusca da ordem das presenças. No rosto feminino, a pureza da expressão é já perturbada pelo equívoco do voluptuoso. A expressão inverte-se em indecência, já muito próxima do equívoco que diz menos que nada, já riso e zombaria.

Neste sentido, a volúpia é uma experiência pura, experiência que não se funde em nenhum conceito, que permanece cegamente experiência. A profanação — revelação do escondido, enquanto escondido — constitui um modelo de ser irredutível à intencionalidade, objectivante mesmo na práxis, porque não sai «dos números e dos seres». O amor não se reduz a um conhecimento misturado de elementos afectivos que lhe abririam um plano de ser imprevisto. Nada capta, não desagua num conceito, não *desemboca*, não tem a estrutura sujeito-objecto, nem a estrutura eu-tu. O *eros* não se realiza como um sujeito que fixa um objecto, nem como uma pro-jecção para um possível. O seu movimento consiste em ir para além do possível.

A in-significância da nudez erótica não precede a significância do rosto, como a obscuridade da matéria informe precede as formas do artista. Tem já as formas por detrás de si, vem do futuro, de um futuro situado para além do futuro em que cintilam os possíveis, porque a casta nudez do rosto não se desvanece no exibicionismo do erótico. A indiscrição em que ele permanece misterioso e inefável atesta-se precisamente pela desmedida exorbitante dessa indiscrição. Só o ser que tem a franqueza do rosto pode «descobrir-se» na in-significância do lascivo.

Recordem-se os pontos relativos à significação. O facto primeiro da significação produz-se no rosto. Não que o rosto receba uma signi-

ficação *em relação* a qualquer coisa. O rosto significa por si próprio, a sua significação precede a *Sinngebung*, um comportamento significativo surge já à sua luz, espalha a luz onde se vê a luz. Não temos de o explicar porque, a partir dele, toda a explicação se inicia. Por outras palavras, a sociedade com Outrem, que marca o fim do absurdo zumbido do *há*, não se constitui como a *obra* de um Eu que empresta um sentido. É preciso já ser para outrem — existir e não apenas actuar — para que o fenómeno do sentido, correlativo da intenção de um pensamento, possa surgir. Ser-para-outrem não deve sugerir uma qualquer finalidade e não implica a posição prévia ou a valorização de um qualquer valor. Ser para outrem é ser bom. O conceito de Outrem não tem por certo nenhum conteúdo novo em relação ao conceito de eu; mas ser-para-outrem não é uma relação entre conceitos cuja compreensão coincidiria, nem a concepção de um conceito para um eu, mas a minha bondade. O facto de, existindo para outrem, eu existir de outro modo que ao existir para mim, é a própria moralidade. Ela implica por todos os lados o meu conhecimento de Outrem por uma valorização de outrem, para além desse conhecimento primeiro. A transcendência como tal é «consciência moral». A consciência moral completa a metafísica, se é que a metafísica consiste em transcender. Em tudo o que fica dito, tentámos expor a epifania do rosto como a origem da exterioridade. O fenómeno primeiro da significação coincide com a exterioridade. A exterioridade é a própria significância. E só o rosto é exterior na sua moralidade. O rosto nessa epifania não resplandece como uma forma que reveste um conteúdo, como uma *imagem*, mas como a nudez do princípio por detrás do qual já não há nada. O rosto morto torna-se forma, máscara mortuária, mostra-se em vez de deixar ver, mas precisamente assim já não aparece como rosto.

Pode dizer-se ainda de outro modo: a exterioridade define o ente como ente e a significação do rosto está ligada à coincidência essencial do ente e do significante. A significação não se junta ao ente. Significar não equivale a apresentar-se como signo, mas a exprimir-se, isto é, a apresentar-se em pessoa. O simbolismo do signo supõe já a significação da expressão, o rosto. No rosto, apresenta-se o ente por excelência. E todo o corpo pode exprimir como o rosto: uma mão ou um arqueamento do ombro, por exemplo. A significância original do ente — a sua apresentação em pessoa ou a sua expressão — a sua maneira de se salientar incessantemente fora da sua imagem plástica, produz-se concretamente como uma tentação da negação total e como a resistência infinita ao assassínio do outro enquanto outro, na dura resistência desses olhos sem protecção, do que há de mais doce e de mais descoberto. O ente como ente só se produz na moralidade. A linguagem, fonte de toda a significação, nasce na vertigem do infinito, que capta perante a rectidão do rosto, que torna possível e impossível o assassínio.



O princípio de «Tu não cometerás assassínio», a própria significância do rosto, parece situar-se no oposto do mistério que profana o *Eros* e que se anuncia na feminidade do terno. No rosto, Outrem exprime a sua eminência, a dimensão de altura e de divindade donde descende. Na sua doçura, desponta a sua força e o seu direito. A fraqueza da feminidade convida à piedade para com aquilo que, em certo sentido, ainda não é, ao irrespeito para com o que se exibe no impudor e não se descobre apesar da exibição, ou seja, profana-se.

Mas o irrespeito supõe o rosto. Os elementos e as coisas ficam fora do respeito e do irrespeito. É preciso que o rosto tenha sido captado para que a nudez possa adquirir a in-significância do lascivo. O rosto feminino reúne essa claridade e essa sombra. O feminino é rosto em que a perturbação cerca e já invade a claridade. A relação — aparentemente associal — do eros terá uma referência — ainda que negativa — ao social. Na inversão do rosto pela feminidade — nesta desfiguração que se refere ao rosto — a in-significância mantém-se na significância do rosto, ou essa referência da in-significância à significância — e onde a castidade e a decadência do rosto se mantém no limite do obsceno ainda repelido, mas já muito próximo e prometedor — é o acontecimento original da beleza feminina, do sentido eminente que a beleza assume no feminino, mas que o artista terá de converter em «graça sem opressão» ao talhar na matéria fria da cor ou da pedra e em que a beleza se tornará a calma presença, a soberania do arrebatamento, existência sem alicerces porque sem bases. O belo da arte *inverte* a beleza do rosto feminino. Substitui à profundidade perturbadora do futuro, do «menos que nada» (e não de um mundo) que a beleza feminina anuncia e esconde, uma imagem. Apresenta uma forma bela reduzida a si própria no arrebatamento e privada da sua profundidade. Toda a obra de arte é quadro e estátua, imobilizados no momento ou no seu retorno periódico. A poesia substitui a vida feminina por um ritmo. A beleza torna-se uma forma que recobre a matéria indiferente e que não encerra mistério.

Assim a nudez erótica é como que uma significação às avessas, uma significação que significa em vão, uma claridade transformada em ardor e noite, uma expressão que deixa de exprimir-se, que exprime a sua renúncia à expressão e à palavra, que cai no equívoco do silêncio; palavra que exprime não um sentido, mas a exibição. Nisso consiste a própria lascívia da nudez erótica — o riso que se difunde nas reuniões shakespearianas de bruxas, cheio de subentendidos, para

além da decência das palavras, como a ausência de toda a seriedade, de toda a possibilidade de palavra, o riso das «histórias equívocas» em que o mecanismo do riso não depende apenas das condições formais do cómico tais como Bergson, por exemplo, as estabeleceu em *Le Rire*. Junta-se-lhes um conteúdo que nos reconduz a uma ordem em que a seriedade está totalmente ausente. A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha ou como sujeita à minha, mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, regressada à condição da infância sem responsabilidade — essa cabeça galante, essa juventude, essa pura vida «um pouco tola» —, abandonou o seu estatuto de pessoa. O rosto embotou-se e, na sua neutralidade impessoal e inexpressiva, prolonga-se, ambiguamente, em animalidade. As relações com outrem jogam-se — joga-se com outrem como se brinca com um pequeno animal.

A in-significância do lascivo não equivale, pois, à indiferença estúpida da matéria. Como o invés da expressão do que perdeu a expressão, remete exactamente por isso para o rosto. O ser que se apresenta como idêntico no seu rosto perde a sua significação em relação ao segredo profanado e joga no equívoco. O equívoco constitui a epifania do feminino — ao mesmo tempo interlocutor, colaborador e mestre superiormente inteligente, que com tanta frequência domina os homens na civilização masculina em que entrou, e mulher que deve ser tratada como mulher, segundo as regras imprescritíveis da sociedade policiada. O rosto, todo ele rectidão e franqueza, dissimula alusões e subentendidos na sua epifania feminina. Ri sob a capa da sua própria expressão, sem levar a nenhum sentido preciso, fazendo alusões no vazio, assinalando o menos que nada.

A violência dessa revelação marca precisamente a *força* da ausência, desse *ainda não*, do menos que nada, audaciosamente arrancado ao seu poder, à sua essência de fechado. Um *ainda não* mais distante do que um futuro, um *ainda não* temporal e que testemunha graus no nada. Por isso, o *Eros* é um arrebatamento para além de todo o projecto, de todo o dinamismo, indiscrição fundamental, profanação e não desvendamento do que *já existe* como irradiação e significação. O *Eros* vai pois para além do rosto. Não que o rosto escondesse ainda alguma coisa pela sua decência como máscara de um outro rosto. A aparição impudica da nudez erótica torna o rosto pesado, de um peso monstruoso na sombra do sem-sentido que se projecta sobre ele, não porque um outro rosto devesse surgir por detrás dele, mas porque o escondido é arrebatado ao seu pudor. O escondido, o que ainda não é e que, consequentemente, carece totalmente de quididade. O amor não conduz simplesmente, por uma via mais desviada ou mais directa, para o Tu. Dirige-se numa outra direcção diferente daquela em que se encontra o Tu. O escondido — nunca suficientemente escondido — está para além do pessoal e é como que o seu inverso, refractário à luz, categoria exterior ao jogo do ser e do nada, para além do possível, porque absolutamente imperceptível. A sua *maneira* além do possível manifesta-se na não-socialidade da sociedade dos amorosos, na sua recusa a entregar-se no seio do seu abandono, na recusa de se entregar que constitui a volúpia, alimentada pelas suas próprias fomes, aproximando-se, na vertigem, do escondido ou do feminino, de um não-pessoal, mas onde o pessoal não soçobrará.



A relação que, na volúpia, se estabelece entre os amantes, fundamentalmente refractária à universalização, é exactamente o contrário da relação social. Exclui o terceiro, permanece intimidado, solidão a dois, sociedade fechada, o não-público por excelência. O feminino é o Outro, refractário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem. Convém descrever a sua intimidade. Porque a relação sem paralelo que a volúpia mantém com o in-significante constitui um complexo que não se reduz à repetição insistente do *não*, mas a traços positivos pelos quais se determina, se assim se pode dizer, o futuro e o que *ainda não é* (e que não é simplesmente um ente que se mantém no estatuto do possível).

A impossibilidade de reduzir a volúpia ao social — a in-significância em que ela desagua e que se manifesta na indecência da linguagem que quereria exprimir a volúpia — isola os apaixonado, como se estivessem sozinhos no mundo. Solidão que não nega apenas, que não esquece só o mundo. *A acção comum do senciente e do sentido*, que a volúpia realiza, encerra, fecha, sela a sociedade do casal. A não-socialidade da volúpia é positivamente a comunidade do senciente e do sentido: o outro não é um sentido apenas, mas no sentido afirma-se o senciente, como se um mesmo sentimento fosse substancialmente comum a mim e ao outro; não à maneira como dois observadores têm uma paisagem comum ou dois pensadores uma ideia comum. Um conteúdo objectivo idêntico não mediatiza aqui a comunidade; a comunidade também não está ligada à analogia do sentir, tem a ver com a identidade do sentir. Referência do amor «dado» ao amor «recebido», amor do amor, a volúpia não é um sentimento de segundo grau como uma reflexão, mas é recta como uma consciência espontânea. Íntima e, no entanto, intersubjectivamente estruturada, não se simplifica até à consciência una. O Outro, na volúpia, é eu e separado de mim. A separação do Outro no seio da comunidade do sentir constitui a acuidade da volúpia. O voluptuoso da volúpia não é a liberdade domada, objectivada,

reificada do Outro, mas a sua liberdade indomada, que eu não desejo de modo nenhum objectivada. Mas a liberdade desejada e voluptuosa não na claridade do seu rosto, mas na obscuridade e como que no vício do clandestino ou nesse futuro que se mantém clandestino na descoberta e que, precisamente por isso, é infalivelmente profanação. Nada se afasta mais do *Eros* do que a posse. Na posse de Outrem, possuo outrem enquanto ele me possui, ao mesmo tempo escravo e senhor. A volúpia extinguir-se-ia na posse. Mas, por outro lado, a impessoalidade da volúpia impede-nos de considerar como complementaridade a relação entre amantes. A volúpia não visa portanto outrem, mas a sua volúpia é volúpia da volúpia, amor do amor do outro. Por isso, o amor não representa um caso particular da amizade. Amor e amizade não se sentem apenas diferentemente. O seu correlativo difere. A amizade vai para outrem, o amor procura o que não tem a estrutura do ente, mas o infinitamente futuro, o que está para ser gerado. Só amo plenamente se outrem me ama, não porque me seja necessário o reconhecimento de Outrem, mas porque a minha volúpia se alegra com a sua volúpia e porque nessa conjuntura não semelhante à identificação, nessa *trans-substanciação*, o Mesmo e o Outro não se confundem, mas precisamente — para além de todo o projecto possível, para além de todo o poder inteligente e com significado — geram o filho.

Se amar é amar o amor que a Amada me tem, amar é também amar-se no amor e regressar assim a si. O amor não transcende sem equívoco — compraz-se, é prazer e egoísmo a dois. Mas afasta-se igualmente de si na complacência; mantém-se numa vertigem acima de uma profundeza de alteridade que nenhuma significação já ilumina — profundidade exibida e profanada. A relação com o filho — o desejo do filho — ao mesmo tempo outro e eu-próprio — desenha-se já na volúpia para se completar no próprio filho (como pode realizar-se um Desejo que não se extingue no seu fim, nem se apazigua na sua satisfação). Eis-nos perante uma categoria nova: perante o que está por detrás das portas do ser, perante o menos que nada que o eros arranca à sua negatividade e que ele profana. Trata-se de um nada distinto do nada da angústia: do nada do futuro sepultado no segredo do menos que nada.



## C

## A FECUNDIDADE

A profanação que viola um segredo não «descobre», para além do rosto, um outro eu mais profundo e que esse rosto exprimiria, descobre o filho. Por uma transcendência total — a transcendência da trans-substanciação — o eu é, no filho, um outro. A paternidade continua a ser uma identificação de si, mas também uma distinção na identificação — estrutura imprevisível em lógica formal. Nos escritos de juventude, Hegel pôde dizer que o filho *é* os pais; e em *Weltalter* Schelling — por necessidades teológicas — soube deduzir a filialidade da identidade do Ser. A posse do filho pelo pai não esgota o sentido da relação que se realiza na paternidade em que o pai se reconhece, não apenas nos gestos do seu filho, mas na sua substância e na sua unicidade. O meu filho é um estranho (*Isaías* 49), mas que não é apenas meu, porque é *eu*. É eu estranho a si. Não apenas minha obra, minha criatura, mesmo que, como Pigmalião, eu tivesse de ver reviver a minha obra. O filho desejado na volúpia não se oferece à acção, mantém-se inadequado aos poderes. Nenhuma antecipação o representa, o projecta, como agora se diz. O projecto inventado ou criado, insólito e novo, sai de uma cabeça solitária para elucidar e compreender. Converte-se em luz e transforma a exterioridade em ideia. De maneira que se pode definir o poder como a presença num mundo que, com razão, se transforma nas minhas ideias. Ora, é preciso o encontro de Outrem enquanto feminino para que aconteça o futuro do filho vindo de além do possível, de além dos projectos. A relação assemelha-se à que foi descrita para a ideia do infinito: não a posso explicar por mim próprio como explico por mim mesmo o mundo luminoso. Esse futuro não é nem o germe aristotélico (menos que o ser, um ser menor), nem a possibilidade heideggeriana que constitui o próprio ser, mas que transforma a relação com o futuro em poder do sujeito. Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibili-

dade do Outro, da Amada — o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irredutível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade.

A fecundidade inclui uma dualidade do Idêntico. Não indica tudo o que eu posso captar — as minhas possibilidades. Aponta o meu futuro que não é um futuro do Mesmo. Não uma metamorfose nova; não uma história e acontecimentos que podem acontecer a um resíduo de identidade, a uma identidade que está ligada a um fio esticado, a um eu que asseguraria a continuidade das metamorfoses. E, no entanto, ainda minha aventura e, consequentemente, meu futuro num sentido muito novo, apesar da descontinuidade. A volúpia não despersonaliza o eu extaticamente, permanece sempre desejo, sempre procura. Não se extingue num termo em que se incorporaria rompendo com a sua origem em mim, mesmo que não volte inteira a mim — à minha velhice e à minha morte. O eu, como sujeito e suporte de poderes, não esgota o «conceito» do eu, não comanda todas as categorias em que se produzem a subjectividade, a origem e a identidade. O ser infinito, isto é, o ser que está sempre a recomeçar — e que não pode dispensar a subjectividade, porque sem ela não pode recomeçar — produz-se sob o aspecto da fecundidade.

A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. O outro que eu serei não tem a indeterminação do possível que, no entanto, leva a marca do eu que capta o possível. No poder, a indeterminação do possível não exclui a *afirmação reiterada* do eu que, ao aventurar-se na direcção do futuro indeterminado, se sai bem da prova e, ancorado a si, confessa uma transcendência simplesmente ilusória em que a liberdade desenha apenas um destino. As formas diversas que Proteu reveste não o libertam da sua identidade. Na fecundidade, o aborrecimento desse repetido repisar cessa, o eu é outro e jovem, sem que entretanto a ipseidade, que dava o seu sentido e a sua orientação ao ser, se perca na renúncia a si. A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho.

Na fecundidade, o eu transcende o mundo da luz. Não para se dissolver no anonimato do *há*, mas para ir mais longe do que a luz, para ir *a outro lado*. Manter-se na luz, ver — captar antes de discernir — não é ainda «infinitamente ser», é voltar a si, mais velho, ou seja, atravancado de si. Infinitamente ser significa produzir-se sob a aparência de um eu que está sempre na origem, mas que não encontra entraves à renovação da sua substância, mesmo que eles devessem provir da sua própria identidade. A juventude como conceito filosófico define-se assim. A relação com o filho na fecundidade não nos mantém na extensão fechada de luz e de sonho, de conhecimentos e de poderes. Articula o tempo do absolutamente outro — alteração da própria substância daquele que pode —, a sua trans-substanciação.

O facto de o ser infinito não ser uma possibilidade encerrada no ser separado, mas de ele se produzir como fecundidade fazendo, por conseguinte, apelo à alteridade da Amada, indica a fragilidade do panteísmo. O facto de na fecundidade o eu pessoal levar vantagem indica o fim dos terrores em que a transcendência do sagrado inumano, anónimo e neutro, ameaça as pessoas com o nada ou o êxtase. O ser produz-se como múltiplo e como cindido em Mesmo e em Outro. É a sua estrutura última. É sociedade e, por isso, é tempo. Saímos assim da filosofia do ser parmenidiano. A própria filosofia constitui um momento dessa realização temporal, um discurso que se dirige sempre a outro. A que estamos a expor dirige-se aos que a quiserem ler. A transcendência é tempo e vai para Outrem. Mas Outrem não é termo: não pára o movimento do Desejo. O outro que o Desejo deseja é ainda Desejo, a transcendência transcende em direcção àquele que transcende — eis a verdadeira aventura da paternidade da trans-substanciação, que permite ultrapassar a simples renovação do possível na inevitável senescência do sujeito. A transcendência — o para outrem — a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. A fecundidade que gera a fecundidade leva a cabo a bondade: para além do sacrifício que impõe um dom, o dom do poder do dom, a concepção do filho. Aqui o Desejo que, nas primeiras páginas desta obra opusemos à necessidade, Desejo que não é uma falta, Desejo que é a independência do ser separado e a sua transcendência, realiza-se, não ao satisfazer-se e ao confessar-se assim necessidade, mas ao transcender-se, ao gerar o Desejo.

## D

## A SUBJECTIVIDADE NO EROS

A volúpia, como coincidência do amante e da amada, alimenta-se da sua dualidade: simultaneamente fusão e distinção. A manutenção da dualidade não significa que, no amor, o egoísmo do amante *quer* no amor recebido recolher o testemunho de um reconhecimento. Gostar que me amem não é uma *intenção*, não é o pensamento de um sujeito que pensa a sua volúpia e que se acha assim exterior à comunidade do sentido (apesar das extrapolações cerebrais possíveis da volúpia, apesar do desejo de reciprocidade que encaminha os amantes para a volúpia). A volúpia transfigura o próprio sujeito que possui a partir daí a sua identidade não graças à sua iniciativa de poder, mas à passividade do amor recebido. Ele é paixão e perturbação, *iniciação* constante a um mistério, mais do que *iniciativa*. O *Eros* não pode interpretar-se como uma superestrutura que tem o indivíduo como base e como sujeito. O sujeito na volúpia encontra-se como o si (o que não quer dizer o objecto ou o tema) de outro, e não apenas como o si de si próprio. A relação com o carnal e o terno faz precisamente ressurgir sem cessar esse si: a perturbação do sujeito não se assume como um domínio do sujeito, mas é o seu enternecimento, a sua efeminação, de que o eu heróico e viril se recordará como de uma das coisas que decidem acerca das «coisas sérias». Há na relação erótica um reviramento característico da subjectividade saída da posição, reviramento do eu viril e heróico que imobilizava, ao pôr-se, o anonimato do *há* e determinava um modo de existência que abre a luz. Nela se joga o jogo das possibilidades do eu e nesse jogo, sob a aparência do eu, produz-se a origem no ser. O ser não se produz aí como o definitivo de uma totalidade, mas como um recomeço incessante e, desse modo, como infinito. Mas, no sujeito, a produção da origem é produção de velhice e de morte que troçam do poder. O eu volta a si, reencontra o Mesmo, apesar de todos os seus recomeços, sai-se bem sozinho da dificuldade, de-

senha apenas um destino irreversível. A posse de si torna-se o estorvo por si. O sujeito impõe-se a si própria, arrasta-se a si próprio como posse. A liberdade do sujeito que se apresenta não se assemelha à liberdade de um ser livre como o vento. Implica a responsabilidade — o que deveria espantar, já que não há nada que se oponha mais à liberdade do que a não-liberdade da responsabilidade. A coincidência da liberdade e da responsabilidade constitui o eu, que se duplica de si, estorvado por si.

O *Eros* liberta desse estorvo, suspende o retorno de mim a si. Se o eu não desaparece ao unir-se a outrem, também não produz uma obra, perfeita como a de Pigamalião, mas obra morta, que deixa o eu só na sua velhice, com que vai deparar no fim da sua aventura. O *Eros* não estende apenas para além dos objectos e dos rostos os pensamentos de um sujeito. Vai em direcção a um futuro que *ainda não é* e que não apenas captarei, mas que eu *serei* — já não há a estrutura do sujeito que regressa à sua ilha após cada aventura, como Ulisses. O eu arremessa-se sem retorno, encontra o si de um outro: o seu prazer, a sua dor é prazer do prazer do outro ou prazer da sua dor, sem que isso aconteça por simpatia ou compaixão. O seu futuro não recai sobre o passado que deveria renovar — mantém-se futuro absoluto por essa subjectividade que não consiste em suportar representações ou poderes, mas em transcender absolutamente na fecundidade. A «transcendência da fecundidade» não tem a estrutura da intencionalidade — porque não consiste nos seus poderes, porque a alteridade do feminino associa-se a ela: a subjectividade erótica constitui-se no acto comum do senciente e do sentido, como o si de um Outro e, por isso mesmo, no seio de uma relação com o Outro, no âmbito de uma relação com o rosto. Nessa comunidade produz-se, sem dúvida, um equívoco: o Outro oferece-se como vivido por mim mesmo, como objecto da minha fruição. É por isso que o amor erótico oscila, como já dissemos, entre o além do desejo e o aquém da necessidade e que a sua fruição se coloca entre todos os outros prazeres e alegrias da vida. Mas situa-se também muito para além de todo o prazer, de todo o poder, para além de toda a guerra com a liberdade do Outro, porque a subjectividade amorosa é a própria transubstanciação e porque essa relação sem paralelo entre duas substâncias — onde se mostra um *para além das substâncias* — se funda na paternidade. O «para além das substâncias» não se oferece a um poder para confirmar o eu, mas também não produz no ser algo de impessoal, de neutro, de anónimo — infrapessoal ou suprapessoal. Esse futuro refere-se ainda ao pessoal do qual, entretanto, se liberta: é filho, meu num certo sentido ou, mais exactamente eu, mas não eu-mesmo, ele não recai sobre o meu passado para se ligar a



FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA

ele e para desenhar um destino. A subjectividade da fecundidade já não tem o mesmo sentido. Como necessidade, o *Eros* prende-se a um sujeito idêntico a si próprio, no sentido lógico. Mas a referência inevitável do erótico ao futuro através da fecundidade revela uma estrutura radicalmente diferente: o sujeito não é apenas tudo o que fará — ele não mantém com a alteridade a relação do pensamento que possui o outro como um tema, não tem a estrutura da palavra que interpela outrem, será sempre outro diverso de si permanecendo embora *ele-mesmo*, mas não através de um resíduo comum à antiga e à nova metamorfose. A alteridade e identificação pela fecundidade — para além do possível e do rosto — constitui a paternidade. Na paternidade, o desejo mantendo-se como desejo insaciável — isto é, como bondade — cumpre-se. Não pode realizar-se satisfazendo-se. Cumprir-se para o Desejo equivale a engendrar o ser bom, a ser bondade da bondade.

A estrutura da identidade da subjectividade que se produz a partir do *Eros* conduz-nos para fora das categorias da lógica clássica. É verdade que o eu, identidade por excelência, foi muitas vezes captado à margem da identidade, um eu que se perfila por detrás do eu. O pensamento ouve-se. Musa, génio, demónio de Sócrates, Mefistófeles de Fausto, falam no fundo do eu e orientam-no. Ou então, a liberdade do começo absoluto revela-se obediência às formas insidiosas do impessoal e do neutro; o universal de Hegel, o social de Durkheim, as leis estatísticas que dirigem a nossa liberdade, o inconsciente de Freud, o existencial que sustenta o existentivo em Heidegger. Todas estas noções não representam uma oposição entre diversas faculdades do eu, mas a presença, por detrás do eu, de um princípio estranho que não se opõe necessariamente ao eu, mas que pode ganhar o aspecto de inimigo. A essas influências se opõe M. Teste que *nada quer ser senão eu*, na origem absoluta de todas as iniciativas, sem que haja personalidade ou entidade por detrás dele a inspirar-lhe as suas acções. Se os nossos desenvolvimentos devem introduzir uma noção de sujeito, distinta do eu absoluto de M. Teste, eles não se orientam para a afirmação de um eu por detrás do eu, desconhecido do eu consciente e que lhe traz um novo entrave. É precisamente enquanto ele próprio que o Eu, pela relação com Outrem na feminidade, se liberta da sua identidade, pode ser outro a partir de si como origem. Sob a aparência do Eu, o ser pode produzir-se como recomeçando infinitamente, ou seja, falando com propriedade, como infinito.

A noção de fecundidade não se refere à ideia, inteiramente objectiva, da espécie, onde o eu chega como um acidente. Ou, se se quiser, a unidade da espécie deduz-se do desejo do que não renuncia ao acontecimento de origem em que o seu ser se empenha. A fecundidade faz

parte do próprio drama do eu. O intersubjectivo, obtido através da noção de fecundidade, abre um plano em que, ao mesmo tempo, o eu se despoja do seu egoísmo trágico, voltando a si, e, no entanto, não se dissolve pura e simplesmente no colectivo. A fecundidade atesta uma unidade que não se opõe à multiplicidade, mas a gera, no sentido preciso do termo.



E

## A TRANSCENDÊNCIA E A FECUNDIDADE

Na concepção clássica, a ideia da transcendência contradiz-se. O sujeito que transcende exalta-se na sua transcendência, não se transcende. Se, em vez de se reduzir a uma mudança de propriedade, de clima ou de nível, a transcendência implicasse a própria identidade do sujeito, assistiríamos à morte da sua substância.

Podemos, sem dúvida, perguntar-nos se a morte não será a própria transcendência; se entre os elementos do mundo — simples avatares — em que a mudança apenas transforma, isto é, salvaguarda e supõe um termo permanente, a morte não representará o acontecimento excepcional de um devir de transubstanciação que, sem voltar ao nada, assegure a sua continuidade de outro modo que não pela simples subsistência de um termo idêntico. Mas isso equivaleria a definir o «conceito problemático» da transcendência. Abalaria as bases da nossa lógica.

Esta, com efeito, assenta no laço indissolúvel entre o Uno e o Ser: laço que se impõe à reflexão porque encaramos sempre o existir num existente uno. O ser enquanto ser é para nós mónada. O pluralismo só se manifesta na filosofia ocidental como pluralidade dos sujeitos que existem. Nunca apareceu no existir dos existentes. Exterior à existência dos seres, o plural dá-se a um sujeito que conta, como número, já subordinado à síntese do «eu penso». Só a unidade conserva o privilégio ontológico. A quantidade inspira a toda a metafísica ocidental o desprezo de uma categoria superficial. Por isso, a própria transcendência nunca será profunda. Situa-se, como «simples relação», fora do *acontecimento de ser*. A consciência aparece como o próprio tipo do existir em que o múltiplo *é* e, no entanto, por via da síntese, *já não é;* onde por conseguinte a transcendência, simples relação, é menos do que o ser. O objecto converte-se em acontecimento do sujeito. A luz — elemento do conhecimento — torna nosso tudo o que encontramos.

Quando o conhecimento ganha uma significação extática, quando, para um Léon Brunschvicg, o eu espiritual se põe recusando-se, afirma, generoso, a sua personalidade ao negar o egoísmo, desemboca na unidade espinosista, em relação à qual o eu não é mais do que um pensamento. E o pretenso movimento da transcendência reduz-se a um regresso a partir de um exílio imaginário.

Ao articular o existir como tempo em vez de o fixar na permanência do estável, a filosofia do devir procura libertar-se da categoria do uno, que compromete a transcendência. O jorro ou a projecção do futuro transcende; não apenas pelo conhecimento, mas pelo próprio existir do ser. O existir liberta-se da unidade do existente. Substituir o Ser pelo Devir é, acima de tudo, encarar o ser fora do *ente*. Interpenetração dos instantes na duração, abertura sobre o futuro, «ser para a morte» — são meios de exprimir um existir que não se conforma com a lógica da unidade.

A separação do Ser e do Uno obtém-se pela reabilitação do possível. Não estando já encostada à unidade do acto aristotélico, a possibilidade contém em si a própria multiplicidade do seu dinamismo, até então indigente ao lado do acto consumado, doravante mais rico do que ele. Mas o possível inverte-se de imediato em Poder e em Dominação. No novo que dele jorra, o sujeito reconhece-se, reencontra-se nele, domina-o. A sua liberdade escreve a sua história que é una, os seus projectos desempenham um destino de que ele é senhor e escravo. Um existente continua a ser o princípio da transcendência do poder. O homem sedento de poder, que aspira à sua divinização e, consequentemente, votado à solidão, aparece no termo dessa transcendência.

Há na «última filosofia» de Heidegger uma impossibilidade para o poder de se manter como monarquia, de assegurar o seu domínio total. A luz da compreensão e da verdade mergulha nas trevas da incompreensão e da in-verdade; o poder ligado ao mistério confessa-se impotência. Assim, a unidade do existente parece quebrada, e o destino, como errância, troça de novo do ser que, pela compreensão, o pretende dirigir. Em que é que consiste essa confissão? Dizer, como tentou M. de Waelhens na sua introdução a *A essência da Verdade*, que a errância como tal não se conhece, mas se experimenta — é talvez brincar com as palavras. O ser humano em Heidegger, compreendido como poder, permanece, na realidade, verdade e luz. Heidegger não dispõe, por conseguinte, de nenhuma noção para descrever a relação com o mistério que a finitude do *Dasein* já implica. Se o poder é, ao mesmo tempo, impotência, é em relação ao poder que essa impotência é descrita.



Procurámos fora da consciência e do poder uma noção de ser que fundamente a transcendência. A acuidade do problema reside na necessidade de manter o eu na transcendência com a qual, até então, ele parecia incompatível. Será o sujeito apenas sujeito de saberes e sujeito de poderes? Não se oferecerá como sujeito num outro sentido? A relação procurada que ele sustém como sujeito e que satisfaz, ao mesmo tempo, essas exigências contraditórias, parece-nos inscrita na relação erótica.

Pode duvidar-se de que haja um princípio ontológico novo. A relação social não se transformará inteiramente em relações de consciência e de poderes? Representação colectiva, só difere, de facto, de um pensamento pelo seu conteúdo e não pela sua estrutura formal. A participação supõe as relações fundamentais da lógica dos objectos e, mesmo em Lévy-Bruhl, é tratada como uma curiosidade psicológica. Encobre a originalidade absoluta da relação erótica que, desdenhosamente, se atira para o biológico.

Coisa curiosa! A filosofia do próprio biológico, quando ultrapassa o mecanicismo, volta-se para o finalismo e para uma dialéctica do todo e da parte. O facto de o impulso vital se propagar através da separação dos indivíduos, de a sua trajectória ser descontínua — ou seja, o facto de ele supor os intervalos da sexualidade e um dualismo específico na sua articulação — continua a não merecer uma consideração séria. Quando, com Freud, a sexualidade é abordada no plano humano, é rebaixada à categoria de uma procura do prazer, sem que jamais a significação ontológica da volúpia e as categorias irredutíveis que ela põe em acção sejam sequer conjecturadas. Apresenta-se o prazer já completo, raciocina-se a partir dele. O que permanece incompreendido é que o erótico — analisado como fecundidade — recorta a realidade em relações irredutíveis às relações de género e de espécie, de parte e de todo, de acção e de paixão, de verdade e de erro; que pela sexualidade o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro — com uma alteridade de um tipo imprevisível em lógica formal — com o que permanece outro na relação, sem jamais se converter em «meu» — e que, no entanto, essa relação nada tem de extático, dado que o patético da volúpia é feito de dualidade.

Nem saber, nem poder. Na volúpia, outrem — o feminino — retira-se no seu mistério. A relação com ele é uma relação com a sua ausência; ausência no plano do conhecimento, o desconhecido; mas presença na volúpia. Nem poder: a iniciativa não se coloca no início do amor que jorra na passividade da ferida. A sexualidade não é um nós saber ou poder, mas a própria pluralidade do nosso existir.

É, de facto, como característica da própria ipseidade do eu, da própria subjectividade do sujeito, que convém analisar a relação erótica. A fecundidade deve erigir-se em categoria ontológica. Numa situação como a paternidade, o retorno do eu ao si, que articula o conceito monista do sujeito idêntico, acha-se totalmente modificado. O filho não é apenas a minha obra, como um poema ou um objecto. Também não é minha propriedade. Nem as categorias do poder, nem as do saber descrevem a minha relação com o filho. A fecundidade do eu não é nem causa, nem dominação. Não tenho o meu filho, sou o meu filho. A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem — «Dirás no teu coração: quem me gerou estes filhos, pois eu não os tinha e era estéril» (*Isaías*, 49) — *é* eu; uma relação do eu com um si, que no entanto não é eu. No «eu sou», o ser já não é a unidade eleática. No próprio existir, há uma multiplicidade e uma transcendência. Transcendência em que o eu não se arrebata, pois o filho não é eu; e, no entanto, eu *sou* o meu filho. A fecundidade do eu é a sua própria transcendência. A origem biológica deste conceito não neutraliza de modo nenhum o paradoxo da sua significação e esboça uma estrutura que ultrapassa a empiria biológica.



## F

## FILIALIDADE E FRATERNIDADE

O eu liberta-se de si mesmo na paternidade sem, por isso, deixar de ser um eu, porque o eu *é* seu filho.

A recíproca da paternidade — a filialidade, a relação pai-filho — indica ao mesmo tempo uma relação de ruptura e um recurso.

Ruptura, renegação do pai, começo, a filialidade realiza e repete a todo o momento o paradoxo de uma liberdade criada. Mas nesta aparente contradição e sob o aspecto do filho, o ser *é* infinita e descontinuamente histórico sem destino. O passado retoma-se a cada momento, a partir de um ponto novo, de uma novidade tal que nenhuma continuidade, como a que pesa ainda sobre a duração bergsoniana, poderia comprometer. Com efeito, na continuidade em que o ser leva toda a carga do passado (ainda que na sua projecção para o futuro tivesse de recomeçar, com desprezo da própria morte), o passado limita a infinitude do ser e essa limitação manifesta-se na senescência.

A retomada do passado pode verificar-se como recurso: o Eu faz eco à transcendência do Eu paternal que *é* o seu filho, ao existir uma existência que *subsiste* ainda no pai: o filho *é*, sem ser «à sua conta», alivia-se do seu ser sobre o outro e, consequentemente, actua o seu ser; um tal modo de existência produz-se como infância, com a sua essencial referência à existência protectora dos pais. A noção de maternidade deve aqui introduzir-se para explicar esse recurso. Mas tal recurso ao passado com que, entretanto, o filho rompeu pela sua ipseidade, define uma noção distinta da continuidade, uma maneira de reatar o fio da história, concreto numa família e numa nação. A originalidade desse reatamento distinto da continuidade atesta-se na revolta ou na revolução permanente, que constitui a ipseidade.

Mas a relação do filho com o pai através da fecundidade não se empenha apenas no recurso e na ruptura que o eu do filho realiza enquanto eu já existente. O eu recebe a sua unicidade do eu do *Eros*

paterno. O pai não causa simplesmente o filho. *Ser* seu filho significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente. Toda a nossa análise da fecundidade tendia a estabelecer a conjuntura dialéctica que conserva os dois movimentos contraditórios. O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito. O amor do pai pelo filho realiza a única relação possível com a própria unicidade de um outro e, nesse sentido, todo o amor se deve aproximar do amor paterno. Mas a relação do pai com o filho não vem *juntar-se* ao eu do filho já constituído, como um feliz acaso. O *Eros* paterno investe apenas a unicidade do filho — o seu eu enquanto filial não começa na fruição, mas na eleição. É único para si, porque é único para seu pai. É precisamente por isso que ele, filho, pode não existir «por sua conta». E é porque o filho recebe a sua unicidade da eleição paterna que ele pode ser educado, orientado, e pode obedecer; e é por isso que a estranha conjuntura da família é possível. A criação só contradiz a liberdade da criatura se a criação se confunde com a causalidade. A criação como relação de transcendência — de união e de fecundidade — condiciona, pelo contrário, a posição de um ser único e a sua ipseidade de eleito.

Mas o eu liberto da sua própria identidade na sua fecundidade não pode manter a sua separação em relação ao futuro se se prender ao seu futuro no filho *único*. Deste modo, o filho único, enquanto eleito, é ao mesmo tempo único e não-único. A paternidade produz-se como um futuro inumerável, o eu gerado existe ao mesmo tempo como único no mundo e como irmão entre irmãos. Eu sou eu e eleito, mas onde posso eu ser eleito, a não ser entre outros eleitos, entre os iguais? O eu enquanto eu mantém-se, pois, voltado eticamente para o rosto do outro — a fraternidade é a própria relação com o rosto, em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo Outro. A eleição do eu, a sua própria ipseidade, revela-se como privilégio e subordinação — porque não o põe entre os outros eleitos, mas precisamente em frente deles, para os servir, e porque ninguém se pode substituir a ele para medir a extensão das suas responsabilidades.

Se a biologia nos fornece os protótipos de todas estas relações — isso prova, sem dúvida, que a biologia não representa uma ordem puramente contingente do ser, sem relação com a sua produção existencial. Mas tais relações libertam-se da sua limitação biológica. O eu humano situa-se na fraternidade: o facto de todos os homens serem irmãos não se acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas constitui a sua ipseidade. Porque a minha posição como eu *empenha-*



*se* já na fraternidade, o rosto pode apresentar-se a mim como rosto. A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo o diálogo ao terceiro pela qual o *Nós* — ou o grupo — engloba a oposição do frente a frente, faz desaguar o erótico na vida social, toda ela significância e decência, que engloba a estrutura da própria família. Mas o erótico e a família que o articula asseguram a essa vida, em que o eu não desaparece, mas é prometido e chamado à bondade, o tempo infinito do triunfo, sem o qual a bondade seria subjectividade e loucura.

## G

## O INFINITO DO TEMPO

Ser no infinito — a infinição — significa existir sem limites e, por consequência, sob o aspecto de uma origem, de um começo, ou seja, ainda como um ente. A indeterminação absoluta do *há* — de um existir sem existentes — é uma negação incessante, num grau infinito e, consequentemente, uma infinita limitação. Contra a anarquia do *há*, produz-se o ente, sujeito do que pode acontecer, origem e começo, poder. Sem a origem que recebe a sua identidade de si, a infinição não seria possível. Mas a infinição produz-se pelo ente que não se compromete no ser, que pode tomar as suas distâncias em relação ao ser, permanecendo embora ligada ao ser; por outras palavras, a infinição produz-se pelo ente que existe em verdade. A distância em relação ao ser — pela qual o ente existe em verdade (ou no infinito) — produz-se como tempo e como consciência, ou ainda como antecipação do possível. Através da distância no tempo, o definitivo não é definitivo, o ser, embora sendo, não é ainda, permanece em suspenso e pode começar a todo o momento. A estrutura da consciência ou da temporalidade — da distância e da verdade — está ligada a um gesto elementar do ser que rejeita a totalização. A recusa produz-se como relação com o não-englobável, como o acolhimento da alteridade, concretamente, como apresentação do rosto. O rosto imobiliza a totalização. O acolhimento da alteridade condiciona, portanto, a consciência e o tempo. A morte não vem comprometer o *poder* pelo qual se produz a infinição como negação do ser e como nada, mas ameaça o poder ao eliminar a distância. A infinição pelo *poder* limita-se no regresso do poder ao sujeito de que emana, que ele *envelhece* ao fazer algo de definitivo. *O tempo em que se produz o ser no infinito vai para além do possível.* A distância

em relação ao ser pela fecundidade não se administra apenas no real; consiste numa distância em relação ao próprio presente que escolhe os seus possíveis, mas que se realizou e envelheceu de uma certa maneira e que, por consequência, fixada em realidade definitiva, já sacrificou possíveis. As recordações, à procura do tempo perdido, proporcionam sonhos, mas não devolvem as ocasiões perdidas. A verdadeira temporalidade, aquela em que o definitivo não é definitivo, supõe portanto a possibilidade, não de recuperar tudo o que se teria podido ser, mas de deixar de lamentar as ocasiões perdidas perante o infinito ilimitado do futuro. Não se trata de comprazer-se num qualquer romantismo dos possíveis, mas de escapar à esmagadora responsabilidade da existência que se transforma em destino, de voltar atrás na aventura da existência para ser no infinito. O Eu é ao mesmo tempo o empenhamento e o desprendimento — e nesse sentido, tempo, drama em vários actos. Sem multiplicidade e sem descontinuidade — sem fecundidade — o Eu permaneceria um sujeito em que toda a aventura redundaria em aventura de um destino. Um ser capaz de outro destino que o seu é um ser fecundo. Na paternidade, em que o Eu, através do definitivo de uma morte inevitável, se prolonga no Outro, o tempo triunfa, pela sua descontinuidade, da velhice e do destino. A paternidade — a maneira de ser outro continuando a ser o próprio — não tem nada de comum nem com uma transformação no tempo, que não poderia superar a identidade daquilo que o atravessa, nem com uma qualquer metempsicose, em que o eu só pode conhecer uma metamorfose e não ser um outro eu. É preciso insistir nesta descontinuidade.

A própria permanência do eu no ser mais leve, menos sedentário, mais grácil, mais lançado para o futuro, produz o irreparável e, por conseguinte, limita. O irreparável não está ligado ao facto de conservarmos a lembrança de cada instante; a lembrança, pelo contrário, fundamenta-se na incorruptibilidade do passado, no retorno do eu a si. Mas a recordação surgida a cada novo instante não dará já ao passado um sentido novo? Nesse sentido, mais do que ligar-se ao passado, não estará já ela a restaurá-lo? No retorno do novo instante ao instante antigo reside, de facto, o carácter salutar da sucessão. Mas esse retorno pesa sobre o instante presente «com o peso de todo o passado», ainda que esteja prenhe de todo o futuro. A sua velhice limita os seus poderes e abre-o à iminência da morte.

O tempo descontínuo da fecundidade torna possível uma juventude absoluta e um recomeço, deixando embora ao recomeço uma relação com o passado recomeçado — num regresso livre — livre de uma liberdade diversa da memória — ao passado e na livre interpretação e na livre escolha, numa existência como que inteiramente perdoada. Este recomeço do instante, o triunfo do tempo da fecundidade sobre o devir do ser mortal e decadente, é um perdão, é a própria obra do tempo.

O perdão, no seu sentido imediato, liga-se ao fenómeno moral da falta; o paradoxo do perdão tem a ver com a retroacção e, do ponto de vista do tempo vulgar, representa uma inversão da ordem natural das coisas, a reversibilidade do tempo. Comporta vários aspectos. O perdão refere-se ao instante decorrido, permite ao sujeito que se tinha comprometido num instante decorrido ser como se o instante não tivesse decorrido, ser como se o sujeito não se tivesse comprometido. Activo num sentido mais forte que o esquecimento, o qual não implica a realidade do acontecimento esquecido, o perdão actua sobre o passado, repete de algum modo o acontecimento, purificando-o. Mas, por outro lado, o esquecimento anula as relações com o passado, ao passo que o perdão conserva o passado perdoado no presente purificado. O ser perdoado não é o ser inocente. A diferença não permite colocar a inocência acima do perdão, permite sim distinguir no perdão um acréscimo de felicidade, a felicidade estranha da reconciliação, a *felix culpa*, fundamento de uma experiência corrente, de que já não nos surpreendemos.

O paradoxo do perdão da falta remete para o perdão como constituinte do próprio tempo. Os instantes não se ligam indiferentes uns aos outros, mas estendem-se de Outrem a Mim. O futuro vem-me não de um bulício de possíveis indiscerníveis, que afluiriam para o meu presente e que eu captaria; vêm-me através de um intervalo absoluto, cuja outra margem só Outrem absolutamente outro — ainda que meu filho — é capaz de assinalar e reatar com o passado; mas, por isso mesmo, capaz de reter do passado o antigo Desejo que o animava e que a alteridade de cada rosto aumenta e escava ainda mais profundamente. Se o tempo não faz suceder momentos, indiferentes uns aos outros, do tempo matemático, também não efectua uma *duração contínua* bergsoniana. A concepção do tempo de Bergson explica por que é preciso esperar que o «açúcar derreta»: o tempo já não traduz a ininteligível dispersão da unidade do ser, contido inteiramente na primeira causa, numa série aparente e fantasmática de causas e de efeitos. O tempo acrescenta algo de novo ao ser, algo de absolutamente novo. Mas a novidade das primaveras que florescem no âmago do instante que se assemelha, em boa lógica, ao anterior, carrega já com todas as prima-

veras vividas. A obra profunda do tempo liberta em relação ao passado num sujeito que rompe com o seu pai. O tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a recomeçar o realizado — o «sempre» do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de actos em que o acto seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente. A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada.

O ser infinito produz-se como tempo, isto é, em vários tempos através do tempo morto, que separa o pai do filho. Não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, como pensa Heidegger, mas o seu infinito. A paragem da morte não se avizinha como um fim de ser, mas como uma incógnita que como tal suspende o poder. A constituição do intervalo que liberta o ser da limitação do destino chama a morte. O nada do intervalo — um tempo morto — é a produção do infinito. A ressurreição constitui o acontecimento principal do tempo. Não há, portanto, continuidade no ser. O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.

O facto psicológico da *felix culpa* — o excedente que a reconciliação traz, por causa da ruptura que ela integra — remete, pois, para todo o mistério do tempo. O facto e a justificação do tempo residem no recomeço que ele torna possível na ressurreição, através da fecundidade de todos os co-possíveis sacrificados no presente.

Por que é que o além está separado do aquém? Por que é que é preciso — para ir para o bem — o mal, a evolução, o drama, a separação? O recomeço no tempo descontínuo traz a juventude e assim a infinição do tempo. O existir infinito do tempo assegura a situação do julgamento, condição da verdade, por detrás do fracasso com que choca a bondade de hoje. Pela fecundidade, detenho um tempo infinito necessário para que a verdade se diga; para que o particularismo da apologia se converta em bondade eficaz, que mantém o eu da apologia na sua particularidade — sem que a história se interrompa e triture esse acordo pretensamente ainda subjectivo.



Mas o tempo infinito é também a impugnação da verdade que ela promete. O sonho de uma eternidade feliz, que subsiste no homem ao lado da felicidade, não é uma simples aberração. A verdade exige simultaneamente um tempo infinito e um tempo que ela poderá selar — um tempo acabado. O acabamento do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico em que o perpétuo se transforma em eterno. O triunfo messiânico é o triunfo puro. Está premunido contra a desforra do mal, cujo retorno o tempo infinito não impede. A eternidade será uma nova estrutura do tempo ou uma vigilância extrema da consciência messiânica? — O problema ultrapassa o âmbito deste livro.

# CONCLUSÕES

## 1. *Do semelhante ao Mesmo*

Todo este trabalho não procurou descrever a psicologia da relação social, sob a qual se manteria o jogo eterno de categorias fundamentais, reflectida de uma maneira definitiva na lógica formal. A relação social, a ideia do infinito, a presença de um conteúdo num continente ao ultrapassar a capacidade do continente, foi, pelo contrário, descrita neste livro como a trama lógica do ser. A especificação de um conceito no momento em que ele desemboca na sua individuação não se produz pela adjunção de uma diferença específica última, proveio da matéria. As individualidades assim obtidas no interior da última espécie seriam indiscerníveis. Contra a individualidade do τοδε τι, a dialéctica hegeliana tem toda a possibilidade de a reduzir ao conceito, pois o facto de apontar com o dedo um aqui e um agora supõe referências à *situação* em que se identifica, a partir de fora, o movimento do indicador. A identidade do indivíduo não consiste em ser semelhante a si próprio e em deixar-se identificar a partir *de fora* pelo indicador que o aponta, mas um ser o *mesmo* — em ser ele-mesmo, em identificar-se a partir do interior. Há uma passagem lógica do semelhante ao Mesmo; a singularidade surge logicamente a partir da esfera lógica *exposta ao olhar* e organizada em totalidade pelo reviramento dessa esfera em interioridade do eu, por um reviramento, se assim se pode dizer, da convexidade em concavidade. E toda a análise da interioridade prosseguida nesta obra descreve as condições de tal reviramento.

Relações como a ideia do infinito, que a lógica formal do olhar não pode deixar transparecer sem absurdo e que ela nos incita a interpretar em termos teológicos ou psicológicos (como milagre ou como ilusão), retomam um lugar na lógica na interioridade — numa espécie de micro-lógica — em que se prossegue a lógica para além do τοδε τι. As relações sociais não nos oferecem apenas uma matéria empírica su-

perior, a tratar em termos da lógica do género e da espécie. São o desdobramento original da Relação que já não se oferece ao olhar que abrangeria os seus termos, mas *se completa* de Mim ao outro no frente a frente.

## 2. *O ser é exterioridade*

O ser é exterioridade. Esta fórmula não equivale apenas a denunciar as ilusões do subjectivo e a pretender que só as formas objectivas, opostas às areias em que se enterra e se perde o pensamento arbitrário, merecem o nome de ser. Uma tal concepção demoliria no fim de contas a exterioridade, dado que a própria subjectividade se diluiria na exterioridade, revelando-se como um momento de um jogo panorâmico. Exterioridade já nada significaria então, pois englobaria a própria interioridade que justificava essa denominação.

Mas a exterioridade nem por isso se mantém, se se afirmar um sujeito insolúvel na objectividade e ao qual a exterioridade se oporia. Desta vez, a exterioridade ganharia um sentido relativo como o grande em relação ao pequeno. Entretanto, no absoluto, o sujeito e o objecto fariam ainda parte do mesmo sistema, jogando-se e revelando-se panoramicamente. A exterioridade — ou, se se preferir, a alteridade — converter-se-ia em Mesmo; e para além da relação entre o interior e o exterior, haveria lugar para a percepção dessa relação num aspecto lateral que abrangeria e compreenderia (ou penetraria) o seu jogo, ou que forneceria uma cena última em que a relação se travaria, em que *verdadeiramente* se empenharia o seu ser.

O ser é exterioridade: o próprio exercício do seu ser consiste na exterioridade, e nenhum pensamento poderia obedecer melhor ao ser do que deixando-se dominar pela exterioridade. A exterioridade é verdadeira, não num aspecto lateral que a capta na sua oposição à interioridade, mas num frente a frente que já não é inteiramente visão, mas vai mais longe do que a visão; o frente a frente estabelece-se a partir de um ponto, separado da exterioridade tão radicalmente que se aguenta por si próprio, é eu; de maneira que qualquer outra relação que não partisse desse ponto separado e, consequentemente, arbitrário (mas cuja arbitrariedade e separação se produzem de uma maneira positiva como eu), falharia o campo — necessariamente subjectivo — da verdade. A verdadeira essência do homem apresenta-se no seu rosto, em que ele é infinitamente diferente de uma violência semelhante à



minha, oposta à minha e hostil e já em luta com a minha num mundo histórico em que participamos no mesmo sistema. Ele detém e paralisa a minha violência pelo seu apelo que não faz violência e que não vem de cima. A verdade do ser não é a *imagem* do ser, a *ideia* da sua natureza, mas o ser situado num campo subjectivo que *deforma* a visão, mas permite precisamente assim à exterioridade exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade. Esta inflexão do espaço intersubjectivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade.

Não pode «rebater-se» a refracção «operada» pelo campo subjectivo, para a «corrigir». Ela constitui a própria maneira como se efectua a exterioridade do ser na sua verdade. A impossibilidade da «reflexão total» não está ligada a um defeito da subjectividade. A natureza pretensamente «objectiva» dos entes, que apareceria fora da «curvatura do espaço» — o fenómeno — indicaria, muito pelo contrário, a perda da verdade metafísica da verdade superior — no sentido literal do termo. É preciso distinguir a «curvatura» do espaço intersubjectivo em que se efectua a exterioridade como superioridade (não dizemos «em que ela aparece»), do arbitrário dos «pontos de vista» tomados sobre os objectos que aparecem. Mas este, fonte dos erros e das opiniões, saído da violência oposta à exterioridade, paga o preço daquela.

A «curvatura do espaço» exprime a relação entre seres humanos. O facto de Outrem se colocar mais alto do que Eu significaria um erro puro e simples, se o acolhimento que eu lhe faço consistisse em «perceber» uma natureza. A sociologia, a psicologia, a fisiologia são assim surdas à exterioridade. O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado — ou santo — rosto. A sua exterioridade — quer dizer, o seu apelo a mim — é a sua verdade. A minha resposta não se junta a um «núcleo» da sua objectividade como um acidente, mas *produz* apenas a sua verdade (que o seu «ponto de vista» sobre mim não poderá abolir). O excedente da verdade sobre o ser e sobre a sua ideia, que sugerimos pela metáfora de «curvatura do espaço intersubjectivo», significa a intenção divina de toda a verdade. Essa 'curvatura do espaço' é talvez a própria presença de Deus.

O frente a frente — relação última e irredutível que nenhum conceito pode abranger sem que o pensador que pensa tal conceito se encontre de imediato em face de um novo interlocutor — torna possível o pluralismo da sociedade.

## 3. *O finito e o infinito*

A exterioridade, como essência do ser, significa a resistência da multiplicidade social à lógica que totaliza o múltiplo. Para esta lógica, a multiplicidade é uma degradação do Uno ou do Infinito, uma diminuição no ser que cada um dos seres múltiplos teria de superar para regressar do múltiplo ao Uno, do finito ao Infinito. A metafísica, a relação com a exterioridade, ou seja, com a superioridade, indica, em contrapartida, que a relação entre o finito e o infinito não consiste, para o finito, em diluir-se no que lhe faz frente, mas em permanecer no seu ser próprio, em ater-se a ele, em actuar cá em baixo. A felicidade austera da bondade inverteria o seu sentido e perverter-se-ia, se nos confundisse com Deus. Compreender o ser como exterioridade — romper com o existir panorâmico do ser e com a totalidade em que ela se produz — permite compreender o sentido do *finito*, sem que a sua limitação, no seio do infinito, exija uma incompreensível decadência do infinito; sem que a finitude consista numa nostalgia do infinito, num mal do retorno. Pôr o ser como exterioridade é encarar o infinito como o Desejo do infinito e, desse modo, compreender que a produção do infinito apela para a separação, para a produção do arbitrário absoluto do eu ou da origem.

Os traços da limitação e da finitude, que a separação assume, não consagram um simples «menos», inteligível a partir do «infinitamente mais» e da plenitude sem falha do infinito; asseguram o próprio transbordamento do infinito ou, para falar concretamente, de todo o excedente em relação ao ser — de todo o Bem — que se produz na relação social. A partir desse Bem, o negativo do finito deve ser compreendido. A relação social gera esse excedente do Bem sobre o ser, da multiplicidade sobre o Uno. Não consiste em reconstituir, como no mito do *Banquete*, o todo do ser perfeito, de que fala Aristófanes: nem ao mergulhar de novo no todo — abdicando dele no intemporal —, nem ao conquistar o todo pela história. A aventura que a separação abre é absolutamente nova em relação à beatitude do Uno e à sua famosa liberdade, que consiste em negar ou em assimilar o Outro para nada encontrar. Um Bem para além do Ser e para além da beatitude do Uno é algo que anuncia um conceito rigoroso da criação, que não seria nem uma negação, nem uma limitação, nem uma emanação do Uno. A exterioridade não é uma negação, mas uma maravilha.



## 4. *A criação*

A teologia trata imprudentemente em termos de ontologia a ideia da relação entre Deus e a criatura. Supõe o privilégio lógico da totalidade, adequada ao ser. Por isso, choca com a dificuldade de compreender que um ser infinito caminhe lado a lado ou tolere alguma coisa fora dele ou que um ser livre mergulhe as suas raízes no infinito de um Deus. Ora, a transcendência rejeita precisamente a totalidade, não se presta a um objectivo que a englobaria a partir de fora. Toda a «compreensão» da transcendência deixa efectivamente de fora o transcendente e tem lugar diante da sua face. A noção de transcendente coloca-nos para além das categorias do ser, se as noções de totalidade e de ser se sobrepõem. Encontramos assim, à nossa maneira, a ideia platónica do Bem para além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado. Há, para a noção de transcendência, uma precisão essencial que não utiliza nenhuma noção teológica. O que embaraça a teologia tradicional, que trata da criação em termos de ontologia — Deus que sai da sua eternidade para criar — impõe-se como uma primeira verdade a uma filosofia que parte da transcendência: nada poderia distinguir melhor totalidade e separação do que o afastamento entre a eternidade e o tempo. Mas então, outrem, pela sua significação, anterior à minha iniciativa, assemelha-se a Deus. A significação precede a minha iniciativa de *Sinngebung*.

À ideia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne — ou compreende — verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação, que resiste à síntese. Afirmar a origem a partir de nada pela criação é contestar a comunidade prévia de todas as coisas no seio da eternidade, donde o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os seres como de uma matriz comum. O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade. No frente a frente, o eu não tem nem a posição privilegiada do sujeito, nem a posição da coisa definida pelo seu lugar no sistema; é apologia, discurso *pro domo*, mas discurso de justificação perante Outrem; este é o primeiro inteligível, pois é capaz de justificar a minha liberdade em vez de esperar dela uma *Sinngebung* ou um sentido. Na conjuntura da criação, o eu é para

mim sem ser *causa sui*. A vontade do eu afirma-se infinita (isto é, livre) e limitada, enquanto subordinada. Os seus limites não se devem à vizinhança do outro que, transcendente, não a *define*. Os vários *eus* não constituem totalidade. Não existe plano privilegiado em que os *eus* possam apanhar-se no seu princípio. Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade. Ela existe de tal maneira que, à falta de plano comum à totalidade que se teima em procurar para lhe referir a multiplicidade, nunca se saberá que vontade, no jogo livre das vontades, puxa os cordelinhos do jogo; nunca se saberá quem troça de quem. Mas um princípio atravessa toda esta vertigem e todo este estremecimento, quando o rosto se apresenta e reclama justiça.

## 5. *Exterioridade e linguagem*

Tínhamos partido da resistência dos seres à totalização — de uma multiplicidade sem totalidade que eles constituem, da impossibilidade da sua conciliação no Mesmo.

Essa impossibilidade de conciliação entre seres — a heterogeneidade radical — indica na realidade uma maneira de se produzir e uma ontologia que não equivale à existência panorâmica e ao seu desvelamento. Estes, para o senso comum, mas também para a filosofia, de Platão e Heidegger, equivalem à própria produção do ser, uma vez que a verdade ou o desvelamento é ao mesmo tempo a obra ou a virtude essencial do ser — o *Sein* do *Seiendes* e de todo o comportamento humano que ela, no fim de contas, dirigiria. A tese heideggeriana, segundo a qual toda a atitude humana consiste em «pôr à luz» (a própria técnica moderna não seria mais do que uma maneira de extrair as coisas ou de as produzir no sentido de «pô-las em plena luz»), assenta no primado do panorâmico. A fissão da totalidade, a denúncia da estrutura panorâmica do ser, concerne ao próprio existir do ser e não à colocação ou à configuração dos entes refractários ao sistema. Correlativamente, a análise que tende a mostrar a intencionalidade como objectivo do visível, da *ideia*, exprime a dominação do panorâmico como virtude última do ser, como o ser do ente. Mantém-se essa virtude, não obstante todas as flexibilidades que se fazem sofrer à noção de contemplação, na análise moderna da afectividade, da prática e da existência. Uma das teses principais defendidas nesta obra consiste em recusar à intencionalidade a estrutura de noese-noema a título de



estrutura primordial (o que não equivale a interpretar a intencionalidade como uma relação lógica ou como causalidade).

A exterioridade do ser não significa, de facto, que a multiplicidade não tenha relação. Só que a relação que liga a multiplicidade não preenche o abismo da separação, antes o confirma. Nessa relação, reconhecemos a linguagem que só se produz no frente a frente; e na linguagem reconhecemos o ensino. O ensino é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir da minha interioridade. Ao afirmar uma tal produção da verdade, modifica-se o sentido original da verdade e a estrutura noese-noema como sentido da intencionalidade.

Com efeito, o ser que me fala e a quem respondo ou que eu interrogo não se oferece a mim, não se *dá* de maneira que eu possa assumir essa manifestação, pô-la à medida da minha interioridade e recebê-la como vinda de mim mesmo. A visão, por seu turno, opera dessa maneira totalmente impossível no discurso. A visão é, de facto, essencialmente uma adequação da exterioridade à interioridade: a exterioridade funde-se na alma que contempla e, como *ideia adequada*, revela-se *a priori* resultante de uma *Sinngebung*. A exterioridade do discurso não se converte em interioridade. O interlocutor não pode de modo algum encontrar lugar numa intimidade. Está de fora para sempre. A relação entre os seres separados não os totaliza; «Relação sem relação» que ninguém pode englobar nem tematizar. Ou mais exactamente, quem o pensasse, quem totalizasse, determinaria por essa «reflexão» uma nova cisão no ser, pois comunicaria ainda esse total a alguém. A relação entre os «troços» do ser separado é um frente a frente, relação irredutível e última. Um interlocutor ressurge por detrás daquele que o pensamento acaba de captar, como a certeza do *cogito* por detrás de toda a negação da certeza. A descrição do frente a frente, que aqui tentámos, diz-se ao Outro, ao leitor que reaparece atrás do meu discurso e da minha sabedoria. A filosofia nunca é uma sabedoria porque o interlocutor que ela acaba de enlaçar já lhe escapou. Outrem ao qual o «todo» se diz, mestre ou discípulo, a filosofia, num sentido essencialmente litúrgico, invoca-o. Precisamente por isso, o frente a frente do discurso não liga um sujeito a um objecto, difere da tematização, essencialmente adequada, porque nenhum conceito se apodera da exterioridade.

O objecto tematizado permanece em si, mas pertence à sua essência o ser sabido por mim e o excedente do em si sobre o meu saber é absorvido progressivamente pelo saber. A diferença entre o saber que

incide sobre o objecto e o saber que incide sobre o em si ou a solidez do objecto diminui ao longo de um desenvolvimento do pensamento que, segundo Hegel, seria a própria história. A objectividade dilui-se no saber absoluto e, desse modo, o ser do pensador, a humanidade do homem, ajusta-se à perpetuidade do sólido em si, no âmbito de uma totalidade em que a humanidade do homem e a exterioridade do objecto ao mesmo tempo se conservam e se dissipam. A transcendência da exterioridade não testemunharia apenas um pensamento inacabado, não seria ela superada na totalidade? Teria a exterioridade de inverter-se em interioridade? Será ela má?

Abordámos a exterioridade do ser, não como uma forma que o ser revestiria eventual ou provisoriamente na dispersão ou na sua queda, mas como o seu próprio existir — exterioridade inesgotável, infinita. Uma tal exterioridade abre-se em Outrem, afasta-se da tematização. Mas recusa-se à tematização porque, positivamente, se produz num ser que se exprime. Contrariamente à manifestação plástica ou desvelamento, que manifesta alguma coisa *enquanto* alguma coisa e em que o desvelado renuncia à sua originalidade, à sua existência de inédito; na expressão, a manifestação e o manifestado coincidem, o manifestado assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, permanece exterior a toda a imagem que dele se reteria, apresenta-se no sentido em que dizemos de alguém que se apresenta ao declinar o seu nome que permitirá evocá-lo, embora continue a ser sempre a fonte da sua presença. Apresentação que consiste em dizer: «eu sou eu» e nada mais a que alguém seria tentado a assimilar-me. Denominámos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência — rosto. E descrevemos a relação com o rosto que se apresemta na palavra, como desejo — bondade e justiça.

A palavra furta-se à visão, porque o falante de si só liberta imagens, mas está pessoalmente presente na sua palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que ele deixasse. Na linguagem, a exterioridade exercita-se, desdobra-se, empenha-se. Quem fala assiste à sua manifestação, inadequado ao sentido que o ouvinte desejaria fixar a título de resultado adquirido e fora da própria relação do discurso, como se a presença pela palavra se reduzisse à *Sinngebung* de quem escuta. A linguagem é a incessante ultrapassagem da *Sinngebung* pela significação. Esta presença que ultrapassa em formato a medida do eu não se funde na minha visão. O transbordamento da exterioridade inadequada à visão que ainda a mede constitui precisamente a dimensão da altura ou a divindade da exterioridade. A divindade guarda as suas distân-



cias. O discurso é discurso com Deus e não com os iguais, segundo a distinção estabelecida por Platão no *Fedro*. A metafísica é a essência da linguagem com Deus, conduz acima do ser.

## 6. *Expressão e imagem*

A presença de Outrem ou expresão, fonte de toda a significação, não se contempla como uma essência inteligível, mas entende-se como linguagem e, por isso, empenha-se exteriormente. A expressão ou o rosto extravaza as imagens sempre imanentes ao meu pensamento como se elas viessem de mim. Esse transbordamento, irredutível a uma imagem de transbordamento, produz-se na medida — ou à desmedida — do Desejo e da bondade, como a dissimetria moral do eu e do outro. A distância da exterioridade estende-se logo em direcção à altura. O olho só a pode conceber graças à posição, a qual, dispondo-se de cima para baixo, constitui o facto elementar da moralidade. Porque a presença da exterioridade, o rosto nunca se torna imagem ou intuição. Toda a intuição depende de uma significação irredutível à intuição; vem de mais longe do que a intuição e é a única que vem de longe. A significação, irredutível às intuições, mede-se pelo Desejo, pela moralidade e pela bondade — infinita exigência em relação a si, ou Desejo do Outro ou relação com o infinito.

A presença do rosto ou a expressão não se cataloga entre outras manifestações com significado. As obras do homem têm todas um sentido, mas o ser humano alheia-se logo e adivinha-se a partir delas, dá-se, também ele, na articulação do «enquanto». Entre o trabalho, que desemboca em obras que têm um sentido para os outros homens e que os outros podem adquirir — já mercadoria reflectida no dinheiro — e a linguagem, em que assisto à minha manifestação, insubstituível e vigilante, o abismo é profundo. Mas este abismo escancara-se pela en-ergia da presença vigilante que não renuncia à expressão. Ela não é para a expressão o que a vontade é para a sua obra, de que se retira abandonando-a à sua sorte e vem a descobrir ter querido «um monte de coisas» que não pretendera. Porque o absurdo dessas obras não se deve a um defeito do pensamento que as formou, mas ao anonimato em que imediatamente cai tal pensamento, ao desconhecimento do operário que deriva do anonimato essencial. Jankélévitch tem razão quando diz que o trabalho não é uma expressão(1). Ao adquirir a obra,

(1) Cf. *L'Austérité et la vie morale*, p. 34.

dessacralizo o próximo que a produziu. O homem só é verdadeiramente à parte, não-englobável, na expressão em que pode «socorrer» a sua própria manifestação.

Na vida política, sem contrapartida, a humanidade compreende-se a partir das suas obras. Humanidade de homens intercambiáveis, de relações recíprocas. A substituição dos homens uns pelos outros, irrespeito original, torna possível a própria exploração. Na história — história dos Estados — o ser humano aparece como o conjunto das suas obras; enquanto vivo, ele é a sua própria herança. A justiça social consiste em tornar de novo possível a expressão em que, na não-reciprocidade, a pessoa se apresenta única. A justiça é um direito à palavra. É talvez aí que se abre a perspectiva de uma religião. Ela afasta-se da vida política, à qual a filosofia não conduz necessariamente.

## 7. *Contra a filosofia do Neutro*

Temos assim a convicção de ter rompido com a filosofia do Neutro: com o ser do ente heideggeriano, cuja neutralidade impessoal a obra crítica de Blanchot tanto contribuiu para fazer ressaltar, com a razão impessoal de Hegel, que só mostra à consciência pessoal as suas manhas. Filosofia do Neutro, cujos movimentos de ideias, tão diferentes pelas suas origens e pelas suas influências, se harmonizam para anunciar o fim da filosofia. Porque eles exaltam a obediência que nenhum rosto ordena. O Desejo enfeitiçado no Neutro que se teria revelado aos pré-socráticos, ou o desejo interpretado como necessidade e reconduzido, por consequência, à violência essencial do acto, despede a filosofia e só se compraz na arte ou na política. A exaltação do Neutro pode apresentar-se como a anterioridade do Nós relativamente ao Eu, da situação relativamente aos seres em situação. A insistência deste livro na separação da fruição era inspirada pela necessidade de libertar o Eu da situação em que, pouco a pouco, os filósofos o dissolveram de uma maneira tão total como o idealismo hegeliano, em que a razão engole o sujeito. O materialismo não está na descoberta da função primordial da sensibilidade, mas no primado do Neutro. Colocar o Neutro do ser acima do ente, que o ser determinaria de algum modo sem ele saber, colocar os acontecimentos essenciais com o desconhecimento dos entes — é professar o materialismo. A última filosofia de Heidegger torna-se um materialismo envergonhado. Põe a revelação do ser na habitação humana entre Céu



e Terra, na expectativa dos deuses e em companhia dos homens e promove a paisagem ou a «natureza-morta» a origem do humano. O ser do ente é um Logos que não é verbo de ninguém. Partir do rosto como de uma fonte em que todo o sentido aparece, do rosto na sua nudez absoluta, na sua miséria de cabeça que não encontra lugar onde repousar, é afirmar que o ser tem lugar na relação entre os homens, que o Desejo, mais do que a necessidade, comanda actos. Desejo — aspiração que não procede de uma falta — metafísica — desejo de uma pessoa.

## 8. *A subjectividade*

O ser é exterioridade e a exterioridade produz-se na sua verdade, num campo subjectivo, para o ser separado. A separação realiza-se positivamente como interioridade de um ser que se refere a si e que depende de si. Até ao ateísmo! Referência a si que concretamente se constitui ou se realiza como fruição ou felicidade. Essencial suficiência e que se apega até à sua origem ao desabrochar — em saber — cuja última essência a crítica (a apropriação da sua própria condição) desenvolve.

Ao pensamento metafísico em que um finito tem a ideia do infinito — em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro — reservámos o termo de intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização. A consciência de si não é uma réplica dialéctica da consciência metafísica que eu tenho do Outro. E a sua relação consigo também não é *representação* de si. Anteriormente a toda a visão de si, ela realiza-se mantendo-*se; implanta-se em si* como corpo e mantém-se na sua interioridade, na sua casa. Completa assim positivamente a separação, sem se reduzir a uma negação do ser de que ela separa. Mas assim, precisamente, pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede.

A existência subjectiva recebe da separação os seus traços. *Identificação* interior de um ser cuja identidade esgota a essência, identificação do Mesmo, a identificação não vem assentar os termos de uma relação qualquer chamada separação. A separação é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O facto de

partir de si equivale à separação. Mas o facto de partir de si e a própria separação só podem produzir-se no ser, abrindo a dimensão da interioridade.

## 9. *A manutenção da subjectividade — Realidade da vida interior e realidade do Estado — O sentido da subjectividade*

A metafísica ou relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania. Deforma o eu e o Outro que a suscitaram, porque os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, por contumácia. No acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina, mas essa subordinação não é uma ausência: empenha-se em toda a tarefa pessoal da minha iniciativa moral (sem a qual a verdade do julgamento não pode produzir-se), na atenção a Outrem enquanto unicidade e rosto (que o visível do político deixa invisível) e que só pode produzir-se na unicidade de um eu. A subjectividade encontra-se assim reabilitada na obra da verdade, não como um egoísmo que se recusa ao sistema que o fere. Contra o protesto egoísta da subjectividade — contra o protesto na primeira pessoa — o universalismo da realidade hegeliana talvez tenha razão. Mas como opor com a mesma arrogância os princípios universais — isto é, visíveis — ao rosto do outro, sem recuar perante a crueldade da justiça impessoal? E como não introduzir então a subjectividade do eu como única fonte possível de bondade?

A metafísica reconduz-nos, portanto, à realização do eu como unicidade em relação ao qual a obra do Estado se deve situar e modelar.

A insubstituível unicidade do eu que se mantém contra o Estado realiza-se pela fecundidade. Não é para acontecimentos puramente subjectivos, que se perdem nas areias da interioridade de que a realidade racional não faz caso, que apelamos ao insistir na irredutibilidade do pessoal à universalidade do Estado, mas para uma dimensão e uma perspectiva de transcendência tão real como a dimensão e a perspectiva da política e mais verdadeira do que ela, porque nela não desaparece a apologia da ipseidade. A interioridade aberta pela separação não é o inefável do clandestino e do subterrâneo — mas o tempo infinito da



fecundidade. Esta permite assumir o actual como o vestíbulo de um futuro. Faz desembocar no ser o subterrâneo em que parecia refugiar-se uma vida dita interior e apenas subjectiva.

A subjectividade presente no juízo da verdade não se reduz, pois, simplesmente a um protesto impotente, clandestino e invisível de fora, contra a totalidade e a totalização objectiva. E, no entanto, a sua entrada no ser não se opera como uma integração numa totalidade que a separação tinha rompido. A fecundidade e as perspectivas que ela abre atestam o carácter ontológico da separação. Mas a fecundidade não consolida, numa história subjectiva, os fragmentos de uma totalidade quebrada. A fecundidade abre um tempo infinito e descontínuo. Liberta o sujeito da sua facticidade ao colocá-lo para além do possível, que supõe e não ultrapassa a facticidade; retira ao sujeito o último vestígio da fatalidade, permitindo-lhe ser outro. No eros, conservam-se as exigências fundamentais da subjectividade — mas nessa alteridade, a ipseidade é grácil, aliviada dos pesos egoístas.

## 10. *Para além do ser*

A tematização não esgota o sentido da relação com a exterioridade. A tematização ou a objectivação não se descreve apenas como uma contemplação impassível, mas como relação com o sólido, com a coisa, termo da analogia do ser desde Aristóteles. O sólido não se reduz às estruturas impostas pela impassibilidade do olhar que o contempla, mas pela sua relação com o tempo — que o atravessa. O ser do objecto é perduração, preenchimento do tempo vazio e sem consolação contra a morte como fim. Se a exterioridade não consiste em apresentar-se como tema, mas em deixar-se desejar, a existência do ser separado que deseja a exterioridade também não consiste em preocupar-se com o ser. Existir tem um sentido numa dimensão diversa da simples perturbação da totalidade. Pode ir além do ser. Contrariamente à tradição espinosista, a ultrapassagem da morte não se produz na universalidade do pensamento, mas na relação pluralista, na bondade do ser para outrem, na justiça. A ultrapassagem do ser a partir do ser — a relação com a exterioridade — não se mede pela duração. A própria duração torna-se visível na relação com Outrem, em que o ser se ultrapassa.

## 11. *A liberdade investida*

A presença da exterioridade na linguagem, que começa pela presença no rosto, não se produz como afirmação, cujo sentido formal continuaria a não ter desenvolvimento. A relação com o rosto produz-se como bondade. A exterioridade do ser é a própria moralidade. A liberdade, acontecimento de separação no arbitrário, que constitui o eu, mantém ao mesmo tempo a relação com a exterioridade que resiste moralmente a toda a apropriação e a toda a totalização no ser. Se a liberdade se pusesse fora desta relação, toda a relação, no seio da multiplicidade, operaria apenas a *tomada* de um ser por outro, ou a sua participação comum na razão em que nenhum ser olha para o rosto do outro, mas em que todos os seres se negam. O conhecimento ou a violência apareceriam no seio da multiplicidade como acontecimentos que realizam o ser. O conhecimento comum caminha para a unidade: quer para o aparecimento, no seio de uma multiplicidade de seres, de um sistema racional em que os seres seriam apenas objectos e nos quais encontrariam o seu ser; quer para a conquista brutal dos seres, fora de todo o sistema, pela violência. Quer seja no pensamento científico ou no objecto da ciência, quer seja enfim na história compreendida como manifestação da razão e em que a violência se revela também como razão — a filosofia apresenta-se como realização do ser, isto é, como a sua libertação pela eliminação da multiplicidade. O conhecimento seria a supressão do Outro pela captação, pela tomada ou pela visão, que capta antes da captação. Nesta obra, a metafísica tem um sentido inteiramente diferente. Se o seu movimento conduz em direcção ao transcendente como tal, a transcendência não significa apropriação *do que é,* mas o seu respeito. A verdade como respeito do ser — eis o sentido da verdade metafísica.

Se, contrariamente à tradição do primado da liberdade, como medida do ser, contestamos à visão a sua primazia no ser e se contestamos a pretensão da dominação humana em aceder à categoria de *logos* — não abandonamos nem o racionalismo, nem o ideal da liberdade. Não se é irracionalista ou místico ou pragamatista por pôr em dúvida a identificação do poder e do *logos*. Não se é contra a liberdade, se se procura para ela uma justificação. A razão e a liberdade aparecem-nos como fundadas em estruturas de ser anteriores, e cujas primeiras articulações o movimento metafísico ou respeito ou justiça — idêntica à verdade — desenha. Trata-se de inverter os termos da concepção que faz assentar a verdade na liberdade. O que há de justificação na verdade não assenta na liberdade colocada como independência em relação a toda a exterioridade. Seria certamente assim, se a liberdade justificada devesse simplesmente exprimir as necessidades que a ordem racional impõe ao sujeito. Mas a verdadeira exterioridade é metafísica — não pesa sobre o ser separado e exige-o como livre. A presente obra procurou descrever a exterioridade metafísica. Uma das consequências que decorre da sua própria noção consiste em pôr a liberdade como requerendo justificação. O fundamento da verdade sobre a liberdade supunha uma liberdade justificada por si própria. Não teria havido para a liberdade maior escândalo do que descobrir-se finita. Não ter escolhido a sua liberdade — eis o supremo absurdo e a suprema tragédia da existência, eis o irracional. A *Geworfenheit* heideggeriana marca uma liberdade finita e, por isso mesmo, o irracional. O encontro de Outrem em Sartre ameaça a minha liberdade e equivale à perda da minha liberdade sob o olhar de uma outra liberdade. É aí que se manifesta talvez com a maior força a incompatibilidade do ser com o que permanece verdadeiramente exterior. Mas é de preferência aí que nos aparece o problema da justificação da liberdade: a presença de outrem não porá em questão a legitimidade verdadeira da liberdade? A liberdade não se apresentará a si própria como uma vergonha para si? E, reduzida a si, como usurpação? O irracional da liberdade não tem a ver com os seus limites, mas com o infinito da sua arbitrariedade. A liberdade tem de justificar-se. Reduzida a ela própria, cumpre-se, não na soberania, mas no arbitrário. O ser que ela deve exprimir na sua plenitude aparece precisamente através dela — e não por causa da sua limitação — como não tendo a sua razão em si mesmo. A liberdade não se justifica pela liberdade. Explicar a razão do ser ou ser em verdade não é compreender nem apoderar-se de..., mas, pelo contrário, encontrar outrem sem alergia, ou seja, na justiça.

Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da «força que se afirma», a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassínio. O «Tu não cometerás assassínio», que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento. Por conseguinte, a adesão livre à verdade, actividade de conhecimento, a vontade livre que, segundo Descartes, no âmbito da certeza, adere a uma ideia clara, procura uma razão que não coincide com a irradiação da própria ideia clara e distinta. Uma ideia que se impõe pela sua clareza faz apelo a uma obra estritamente pessoal de

uma liberdade, de uma liberdade solitária que não se põe em questão, mas que pode, quando muito, sofrer um fracasso. Só na moral ela se põe em questão. A moral preside assim à obra da verdade.

Dir-se-á que a impugnação radical da certeza se reduz à procura de uma outra certeza: a justificação da liberdade referir-se-ia à liberdade. Sem dúvida, na medida em que a justificação não pode desembocar na não-certeza. Mas, na realidade, a justificação moral da liberdade não é nem certeza, nem incerteza. Não tem o estatuto de um resultado, mas realiza-se como movimento e vida, consiste em apresentar à sua liberdade uma exigência infinita, em ter para a sua liberdade uma não-indulgência radical. A liberdade não se justifica na consciência da certeza, mas numa exigência infinita em relação a si, na ultrapassagem de toda a boa consciência. Mas a exigência infinita em relação a si — precisamente porque põe em questão a liberdade — coloca-me e mantém-se numa situação em que não estou sozinho, em que sou julgado. Socialidade primeira: a relação pessoal está no rigor da justiça que me julga, e não no amor que me desculpa. Esse julgamento não me vem, de facto, de um Neutro. Perante o Neutro, sou espontaneamente livre. Na exigência infinita em relação a si, produz-se a dualidade do frente a frente. Não se prova Deus assim, pois trata-se de uma situação que precede a prova e que é a própria metafísica. A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.

## 12. *O ser como bondade — O Eu — O Pluralismo — A Paz*

Situámos a metafísica como Desejo. Descrevemos o Desejo como a «medida» do Infinito que nenhum termo, nenhum satisfação detém (Desejo oposto à Necessidade). A descontinuidade das gerações — isto é, a morte e a fecundidade — faz sair o Desejo da prisão da sua própria subjectividade e sustém a monotonia da sua identidade. Pôr a metafísica como Desejo é interpretar a produção do ser — desejo que gera o Desejo — como bondade e como além da felicidade; é interpretar a produção do ser como ser para outrem.

Mas «ser para outrem» não é a negação do Eu, que se precipita no universal. A lei universal também se refere a uma posição de frente a frente, que se recusa a toda a «filmagem» exterior. Dizer que a universalidade se refere à posição de frente a frente é contestar (contra toda



uma tradição da filosofia) que o ser se produz como um panorama, como uma coexistência, da qual o frente a frente seria uma modalidade. Toda esta obra se opõe a tal concepção. O frente a frente não é uma modalidade da coexistência, nem mesmo do conhecimento (ele próprio panorâmico) que um termo pode ter do outro, mas a produção original do ser, para a qual se encaminham todas as colocações possíveis dos termos. A revelação do terceiro, inelutável no rosto, só se produz através do rosto. A bondade não irradia sobre o anonimato de uma colectividade que se oferece panoramicamente para nela se absorver. Implica um ser que se revela num rosto, mas assim não tem a eternidade sem começo. Tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjectiva. Não se regula pelos princípios inscritos na natureza de um ser particular que a manifesta (porque assim ainda ela procederia da universalidade e não responderia ao rosto), nem nos códigos do Estado. Consiste em ir onde nenhum pensamento iluminador — isto é, panorâmico — se apresenta de antemão, em ir sem saber onde. Aventura absoluta, numa imprudência primordial, a bondade é a própria transcendência. A transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto.

O eu conserva-se, portanto, na bondade sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjectividade, ainda preocupada com a bondade ou a salvação, de Kierkegaard. Pôr o ser como Desejo é ao mesmo tempo repelir a ontologia da subjectividade isolada e a ontologia da razão impessoal, que se realiza na história.

Colocar o ser como Desejo e como bondade não é isolar de antemão um eu que tenderia seguidamente para um além. É afirmar que apoderar-se do interior — produzir-se como eu — é apoderar-se pelo mesmo gesto que se volta já para o exterior para extra-vazar e manifestar — para responder acerca daquilo que capta — para exprimir; que a tomada de consciência é já linguagem; que a essência da linguagem é bondade ou, ainda, que a essência da linguagem é amizade e hospitalidade. O Outro não é a negação do Mesmo, como desejaria Hegel. O facto fundamental da cisão ontológica em Mesmo e em Outro é uma relação não alérgica do Mesmo com o Outro.

A transcendência ou a bondade produz-se como pluralismo. O pluralismo do ser não se produz como uma multiplicidade de uma constelação exposta perante um olhar possível, porque assim já ela se totalizaria, se consolidaria em entidade. O pluralismo realiza-se na bondade que vai de mim ao outro em que o outro, como absolutamente outro, pode apenas produzir-se sem que uma pretensa visão lateral

sobre esse movimento tenha qualquer direito de se apoderar de uma verdade superior à que se produz na própria bondade. Não se entra na sociedade pluralista sem ficar sempre de fora pela palavra (na qual a bondade se produz); mas não se sai dela para *se ver* apenas de dentro. A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo. Ela concebe-se a partir de um eu seguro da convergência entre a moralidade e a realidade, ou seja, de um tempo infinito que, através da fecundidade, é o seu tempo. Perante o julgamento em que a verdade se enuncia, permanecerá eu pessoal e esse julgamento virá de fora dele, sem vir de uma razão impessoal que usa de manha com as pessoas e se pronuncia na sua ausência.

A situação em que o eu se põe assim diante da verdade, ao colocar a sua moralidade subjectiva no tempo infinito da sua fecundidade — situação em que se encontram reunidos o instante do erotismo e o infinito da paternidade — concretiza-se na maravilha da família. Não resulta apenas de um arranjo racional da animalidade, não assinala apenas uma etapa para a universalidade anónima do Estado. Identifica-se fora do Estado, mesmo se o Estado lhe reserva um enquadramento. Fonte do tempo humano, permite à subjectividade colocar-se sob um juízo, conservando embora a palavra. Estrutura metafisicamente inelutável que o Estado não pode dispensar com Platão, nem fazer existir, como Hegel, em vista do seu próprio desaparecimento. A estrutura biológica da fecundidade não se limita ao facto biológico. No facto biológico da fecundidade, desenham-se os traços da fecundidade em geral, como relação de homem a homem e do Eu consigo, não se assemelhando às estruturas constitutivas do Estado, traços de uma realidade que não se subordina ao Estado como um meio, mas que também não representa um seu modelo reduzido.

Nos antípodas do sujeito que vive no tempo infinito da fecundidade situa-se o ser isolado e heróico, que o Estado produz pelas suas virtudes viris. Ele avizinha-se da morte por pura coragem e seja qual for a causa pela qual morre. Assume o tempo finito, a morte-fim ou a morte-transição, que não detém a continuação de um ser sem descontinuidade. A existência heróica, a alma isolada pode operar a sua salvação ao procurar para si própria uma vida eterna, como se a sua subjectividade pudesse não voltar-se contra ela ao voltar a si num tempo contínuo, como se, no tempo contínuo, a própria identidade não se afirmasse como uma obsessão, como se na identidade que permanece no meio das mais extravagantes metamorfoses não triunfasse «o tédio, fruto da morna incuriosidade que assume as proporções da imortalidade».

*ÍNDICE*

*Prefácio* ..... 9

SECÇÃO I

## O MESMO E O OUTRO

A. *Metafísica e transcendência* ..... 21
1. Desejo do invisível ..... 21
2. Ruptura da totalidade ..... 23
3. A transcendência não é a negatividade ..... 28
4. A metafísica precede a ontologia ..... 29
5. A transcendência como ideia do infinito ..... 35

B. *Separação e discurso* ..... 41
1. O ateísmo ou a verdade ..... 41
2. A verdade ..... 47
3. O discurso ..... 51
4. Retórica e injustiça ..... 57
5. Discurso e ética ..... 59
6. O metafísico e o humano ..... 63
7. O frente a frente, relação irredutível ..... 66

C. *Verdade e justiça* ..... 69
1. A liberdade posta em questão ..... 69
2. A investidura da liberdade ou a crítica ..... 71
3. A verdade supõe a justiça ..... 76

D. *Separação e absoluto* ..... 89

SECÇÃO II

## INTERIORIDADE E ECONOMIA


A. *A separação como vida* ..... 95
1. Intencionalidade e relação social ..... 95
2. Viver de... (fruição). A noção de realização ..... 96
3. Fruição e independência ..... 100
4. A necessidade e a corporeidade ..... 101
5. Afectividade como ipseidade do eu ..... 103
6. O eu da fruição não é nem biológico nem sociológico . 105

B. *Fruição e representação* ..... 107
1. Representação e constituição ..... 107
2. Fruição e alimento ..... 112
3. O elemento e as coisas, os utensílios ..... 115
4. A sensibilidade ..... 119
5. O formato mítico do elemento ..... 124

C. *Eu e dependência* ..... 127
1. A alegria e os seus amanhãs ..... 127
2. O amor da vida ..... 128
3. Fruição e separação ..... 130

D. *A morada* ..... 135
1. A habitação ..... 135
2. A habitação e o feminino ..... 137
3. A casa e a posse ..... 139
4. Posse e trabalho ..... 140
5. O trabalho e o corpo, a consciência ..... 145
6. A liberdade da representação e a doação ..... 150

E. *O mundo dos fenómenos e a expressão* ..... 157
1. A separação é uma economia ..... 157
2. Obra e expressão ..... 159
3. Fenómeno e ser ..... 162


SECÇÃO III

## O ROSTO E A EXTERIORIDADE


A. *Rosto e sensibilidade* ..... 167

B. *Rosto e ética* ..... 173
1. Rosto e infinito ..... 173
2. Rosto e ética ..... 176
3. Rosto e razão ..... 180
4. O discurso instaura a significação ..... 183
5. Linguagem e objectividade ..... 187
6. Outrem e os outros ..... 190
7. A assimetria do interpessoal ..... 192
8. Vontade e razão ..... 194

C. *A relação ética e o tempo* ..... 199
1. O pluralismo e a subjectividade ..... 199
2. O comércio, a relação histórica e o rosto ..... 205
3. A vontade e a morte ..... 211
4. A vontade e o tempo: a paciência ..... 215
5. A verdade do querer ..... 218


SECÇÃO IV

## PARA ALÉM DO ROSTO


A. *A ambiguidade do amor* ..... 233

B. *Fenomenologia do Eros* ..... 235

C. *A fecundidade* ..... 245

D. *A subjectividade no Eros* ..... 249

E. *A transcendência e a fecundidade* ..... 253

F. *Filialidade e fraternidade* ..... 257

G. *O infinito do tempo* ..... 261

## CONCLUSÕES


1. Do semelhante ao Mesmo ..... 269

2. O ser é exterioridade ..... 270

3. O finito e o infinito ..... 272

4. A criação ..... 273

5. Exterioridade e linguagem ..... 274

6. Expressão e imagem ..... 277

7. Contra a filosofia do Neutro ..... 278

8. A subjectividade ..... 279

9. A manutenção da subjectividade.
Realidade da vida interior e realidade do Estado
— O sentido da subjectividade ..... 280

10. Para além do Ser ..... 281

11. A liberdade investida ..... 282

12. O ser como bondade — O Eu — O Pluralismo — A Paz . 284



Impresso por Tipografia Guerra — Viseu
em Março de 1988
para EDIÇÕES 70

Depósito Legal n.º 19946